生命的洞見

——著名生命學家潘麟先生文集

版權聲明

包括本書在內的我的所有生命科學著作，都是源自於過去 40 多年，我深入學習東方傳統各流派文明文化、從事各類生命修證活動的智慧所得。“生命科學”一詞由我率先提出，但生命學的事實，則與人類文明，尤其是以中印為代表的東方文明的起源相伴而生。以現代文明的科學視角視之，這些終極的智慧結晶完全能夠建構和形成一門完善的生命科學體系（具體論述詳見我的各類著作）。遺憾的是，由於歷史原因，它們長期被封存在遠離都市的山林中，混雜於宗教或准宗教傳統中，而極少被大多數人理性認知，更不用說受益。這正是我提出建構和傳播“生命科學”的根本原因和願力所在。為讓更多人受益，讓思想、文明最大限度溝通，讓全球心靈越來越近，本人自願放棄名下所有著作版權，希望更多有識之士能夠將其翻譯成其他語種（這種翻譯含各種電子翻譯、紙張翻譯出版以及網路發佈）並廣泛傳播。

如您有這方面意願或想法，請隨時與我的工作團隊聯繫。

電話：+8617856345223

郵箱：m17856345223@163.com

WeChat:Dyglg_9999

願善增長。

潘麟（印鑒章）

嚴重警告：潘麟先生所有生命學著作僅供讀者個人學習、研究和交流。任何人或組織不得以此謀取任何商業利益，否則必將追究法律責任。

目 錄

生命科學的探索者（代序）..... 1

東方文化篇

談文化自信——人類的出路在東方 2
文化意識覺醒與使命擔當 3
復興東方文化的關鍵在重拾道統傳承 8
當代人如何才能讀懂東方經典 13
人類歷史的發展規律 18
國學於當世之意義——當代人的精神出路 19
祭黃帝文 51
敬重祖先的深刻含義 52

問學之道篇

生命科學徹底解決了三個千古哲學難題 55
自然科學能否揭開生命的真相 66
生命科學的財富觀 68
人類三個與生俱來的責任和義務 76
何謂慈悲 82
慈悲的十二大內涵 89
我欲仁，斯仁至矣 ..... 错误！未定义书签。2
爲學日益，爲道日損 1033
「人不爲己，天誅地滅」的真實內涵 ..... 错误！未定义书签。7
德不孤，必有鄰 11414
對陽明四句教之闡釋 1177
爲何智者要造神 1211
再論生命科學的鬼神觀 124
自我的真相 1248
人的恐懼來自何處 ..... 错误！未定义书签。6
如何理解「無我」之「我」 ..... 错误！未定义书签。8

學以成人篇

一切聖賢皆財神 1445
聖賢之「德威」 1448
論師之五義 ..... 错误！未定义书签。1
修行者的生命成長之路 ..... 错误！未定义书签。4
三繩之喻——歷代師徒關係的三重境界 ..... 错误！未定义书签。58
「學以成人」是東方文化的主題——潘麟先生訪談錄 161
「學以成人」——以個人的成長史爲例 170
潘麟先生談如何做人 ..... 1 错误！未定义书签。1

躬身篤行篇

唯道是從 19293
無爲的智慧 ..... 错误！未定义书签。4

止語與收心 203
「三調」的重要性 206
再論六字箴言 213
瑜伽修行即全身心地活在當下 222
從皇冠瑜伽到大圓滿——當代人的修行捷徑 225

隨筆雜感篇

論幫助 229
請教與糾纏 230
小處不可隨便 ..... 错误！未定义书签。1
給建議者的建議 ..... 错误！未定义书签。2
不可輕言「學術創造」 234
文質彬彬，然後君子 ..... 错误！未定义书签。6
定遠老酒，留住鄉愁 ..... 错误！未定义书签。38
用生命去學習——潘麟先生的讀書經歷 240
從中國的崛起雜談國學及關於文化的斷想 ..... 错误！未定义书签。1
論生命法學的涵義及特色 ..... 错误！未定义书签。3

生命科學的探索者（代序）

生命，心性也。心寂爲性，性動爲心，心性本一，又名覺也。

天下之人，同此一心，何嘗有殊？有殊，在覺與不覺，在覺深覺淺，在覺大覺小。人之所以爲人，覺而已矣。不覺之人，或夢或死或獸，無有人生。醒夢、生死、人獸之關要，皆在此覺。

古之者發心以求此覺，謂明心見性之修行。今時之人志學追求意識覺醒，謂之生命科學探索，其實一也。之所以名此爲生命科學，意在去其宗教化、神秘化與庸俗化；彰其科學化、理性化與系統化。今世之人，探索自然以成自然科學，探索社會以成社會科學，都是向外之探索，唯少向內探索，鮮有深入探索心性的內涵、法則及屬性的意識自覺。

現代社會，宗教已成科學之藩籬。自然科學與社會科學從宗教中剝離出來，歷經數百年得以獨自發展、成熟和壯大，生命科學也必然要經歷一個從宗教中剝離的過程。在自然科學與社會科學高度成熟的今天，心性學問唯有以訴諸理性（此理性是天地萬物之所以存在的法則與屬性，東方文化名之爲德性、神性或佛性，不同於西方合乎邏輯推理之理性）及理性驗證爲目標，以理性爲探索工具才能轉身爲科學，開啟生命科學的探索之路。這個時代，已經有先行者賦予心性學問以理性，並加以自覺實踐，他們以生命覺醒爲前提，對心性學問之內涵，乃至由心性外延至自然、社會、思想、道德、人生、藝術、哲學等學科展開生命科學探索。

（一）

現代人受西方物化觀念影響，認爲人自父母而來，賴五穀之糧以爲生，形成了有代謝、應激和生殖功能的肉體，人的大腦具有高級意識所以成爲高於動植物的生命。這種關於人的生物性認知看似科學和進步，實則是生命的迷失。近代以來，人類文明的交織與衝突，催生了自然科學與社會科學，大量的器物知識和社會思想潮水般湧進中國，所見所聞衝擊著國人的生命意識，軀體活動和社會存在充斥於人們的身心。自我意識不斷強化並主宰一切，指導人在物慾和現象之中尋找存在感，以對抗焦慮、恐懼、不安和死亡，那個浸潤身心的、豐富的、靈動的、詩意盎然的生命世界漸行漸遠，越來越陌生。

中國人一直以「天人合一」爲最高境界。所謂「天」，即是人生宇宙，不外形、氣、靈三字，其中「靈即太虛」，今稱意識之本體。太虛無形，一氣存之，橫天極地，盈闊宇宙，即物以爲形（氣聚成形），物化以還虛（氣散形亡）；所以古之人言「形爲必敝之物，形盡則氣滅」（《高攀龍全集・就正錄》）；而所謂人，即是頂天立地者，亦不過身、心、靈三字，其中身爲身體，即今人所謂「生命」（有形之體），心即今人所謂精神，靈即今人所謂「神」。神者，太虛也，今又名之爲純粹意識。天地人并稱「三才」，太虛一氣，貫之注之，天地人和，生命方顯，境界始出。

生命是自在的，是永恆是真理，並非遙不可及。擔憂生命，恐懼死亡，本質上就是否定真理，就是否定永恆，就是心性迷失，就是意識無明。事實上，無論是上萬年的生物演化史，還是數千年的人類文明史，生命從未停止過向世人呈現真相。中國人早就意識到，「道通天地有形外」，「萬物靜觀皆自得」（程顥語）。

人生於天地之間，秉天地之氣以有形，受天地之養而爲生，實未有能離於天地之間而能生者。天地人本自一體，我們謂之心性。認得心性，合於心性即抵達真理，歸於永恆，這纔是生命。心性自在無生無死而無形，爲一永恆存在，生命生發全體大用以有形，成此大千世界。

以天地之大，古今之遙，人身實在微不足道。若以個己身體是從，營營逐逐，何異於犬馬之類？人生不過百年，何以永恆？惟與神（生命）同在爾。何以與神同在？明覺守持。天之生物，莫不賦其性給其命。天所以賦命於人者，人所以受命於天者，皆心性也。彰顯心性之人，才有真實意義之人生。自古以來，人之所以感嘆歲月苦短，人生幾何，皆因心性障蔽，無「神」貫通「三才」之故。失其靈（即性），故嘆乾坤易老，世運難留。不得神，只道世事滄桑，浮雲過太虛，了無餘味。於是「因寄所託，放浪形骸之外」，始終心無所安，不能實現人生終極關懷。

中華文化，儒釋道醫易一以貫之者，亦心性也。古之人無近代自然科學與社會科學之擠壓，但凡親近聖

賢，恪守師道者，無論從儒釋道醫易等何門契入，皆可得修身之道，治心之方而體認心性。

然近代自然科學與社會科學興起，心性學問被斥爲非科學。世人皆以西方科學爲圭臬，自此以形下之學爲上，以物質第一，意識第二，即事作心，形上從之。因而聖學不講，大道不明。潘麟先生少年時即對佛老及文史哲等產生濃厚興趣，於傳統文化經典孜孜以求，躬身實踐，對東方生命之學有著極爲深刻的體證。先生痛心今世之人執持西學，偏廢心性學問。他注意到今之爲學者於心性學問只得其辭而未達其意，視一切紛擾、一切緣感、一切意念爲心，以息此心爲見性，洋洋灑灑其言而不去實踐體證。古人云，「不識本心，學法無益」，又言「不識本心，終非善學」，如此以西學觀念治學，心性學問更難與自然科學和社會科學比肩。潘麟先生經由生命實踐已洞悉出心性學問的科學屬性，遂立志將心性學問從以宗教爲代表的歷史傳統中剝離出來，站在與自然科學和社會科學齊平的高度，以科學精神和觀念探索心性諸法則與屬性，並加以純粹化、體系化和自覺化。爲此，潘麟先生創辦了東方生命研究院傳播推廣生命科學。先生發現，自然科學源自人對自然的認識，社會科學源自人對社會的認識，而人對自身的認識也應該有一個科學體系，這正是東方文明之所長，卻被「西方」嚴重忽略了。以中印爲代表的東方文化皆以心性爲歸，自成體系，名之曰「心性學問」。心性學問本身就是一門科學，潘麟先生謂之生命科學。生命科學源自於人對其自身的認識，是對生命諸內涵、法則與屬性等進行探索的科學體系，不僅比肩自然科學與社會科學，也使人類的認知體系更趨完整。

（二）

從古至今，生命究竟是什麼？大多數人一生都未曾有過親切的、完整的認知。在現代人眼中，生命已經簡單化爲活著的生物。生命當然遠不止是活著，生命是如此的豐富，如果衹能用一個詞來表達生命境界中的自然、和平與光明，那就是永恆！自中華文明濫觴，中國人就一直生活在靈動的、豐沛的世界中。衣食窘迫和社會動盪都沒有改變人們意識深處對美好的希冀與追求，不管是意識自覺還是意識無明，生命都已然存在於意識之中。

所幸的是，人類社會從不缺少指示活水源頭的人。釋迦牟尼、老子、孔子……無數洞悉生命的智者和聖人，總是帶著使命走進社會，不斷啟迪我們，不要遠離生命，不要忘記生命。朱熹的《觀書有感》極富哲理：「半畝方塘一鑒開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許？爲有源頭活水來。」很多人認爲朱子表達的是，一個人要不斷地接受新認知、新事物才會充滿活力。在我看來，朱子的清渠活水源頭指的是心性，相比於現代人，古人一生都生活在「活水」裡，與生命最爲貼近。朱子悟到了一個人的身心之所以充滿活力，是因爲他的意識深深地紮根於心性——生命之中，這個心性，這個生命，這個理（天地萬物所以如是存在之理，理學之理）纔是一個人身心活力的不竭源泉。

潘麟先生就是一個這樣的人，身心紮根於生命。他帶著使命而來，這個使命就是喚醒人們那深眠已久的生命意識。先生的一言一行，舉手投足，所有行誼、所有講學、所有著述、所有成就、所有影響等等，都是生命的展開。一句話，他的一切存在都是生命的自然流顯。

2012 年末，我有緣遇到潘麟先生，雖生性魯鈍，才思不敏，卻蒙先生不棄，私幸不傳之學，人生遂有著落。初遇先生時，自己一身俗知俗見，未能識得先生境界。既不能解先生的講論，也沒能好好讀先生的書，衹是懵懵懂懂覺得先生身上有種一時說不清楚，讓人無法抗拒的東西。十年來，先生從《瑜伽經》《心經》《金剛經》等經典講起，一口氣講到《大學》《中庸》《傳習錄》等。初以瑜伽授受，佛老智慧啟迪，後以道德規勸，謂此「佛家的終點是儒家的起點」。無論講到哪家經典，皆斬釘截鐵，直指心性。不知何時起，先生形象變得清晰起來，這是一種穿透了肉體，也穿透了精神的形象，一種沒有具象卻又處處具象的形象。自此，自己有了一種一念心起沒有緣由就喜極而泣的感覺，也忽然明白了先生身上那個無法抗拒的東西。對，就是那個不可把捉，莫知所措，不見行跡卻又無處不在的心性，就是那個叫作生命的東西。現在，它是如此的清晰、親切！

自己追隨潘麟先生的日子就是認知生命、和光同塵之過程。我注意到，大部分學者在自己的學問領域耕耘，研究成果都有一個逐步成熟的過程，主要學術觀點會隨著時間的推移不斷創新、提高和成熟，並引導人們不斷關注他的新思想、新觀念、新思維。潘麟先生不是這樣，他做學問很少構思，更像是應時應機之著述

與暢談，游刃有餘。先生講學極少「備課」，從不用講稿，完全是率性之談。如果時間允許，先生能一直不停地講下去。從最初認識先生一直到現在的十年間，先生所講內容非常之豐富，所有講述自始至終都緊扣心性，總是指引你到達那個最高的境界。先生的言語文字雖有不同，心性內涵卻從未有變，可謂形有變而神無改。十年前所講猶今日所言，今日所言亦如十年前所講，全無二致。很多人都有這樣的體會，以潘麟先生之說通讀經典，豁然開朗，證之先賢語錄，不爽毫髮，足可見證先生已然體證生命。今人深研生命學問者不可謂不多，但能做到像先生這樣的實證型學者，卻少之又少。即便是像熊十力、牟宗三等宗師，也都因做學問未在體證上用功而抱憾。

（三）

潘麟先生精通心性之學，知識淵博，視域廣闊，是一位稟賦不同尋常的實證型學者。他獨步瑜伽領域，貫通儒佛道易等東方學問，講經論典大開大合，以至於給一些人留下倜張爲幻的印象。一些對傳統文化和生命實踐一知半解的人常以此詆毀先生。在我看來，潘麟先生以一個生命科學探索者的形象行走世間，擔當使命，令東方文化的心性學問更具現代意義。先生的問學風格更像內聖修持功夫極高的儒者，他的爲人、問學、讀書、求證、著述、講學，內外通透，睿智豁達，把聖人的大氣象、大氣魄、大格局、大境界表現得淋漓盡致，處處透顯著儒家君子的剛毅卓越和自強不息。

先生在著述講學之餘，常因世事月旦人物，指陳時弊。以心性之理陶鑄弟子和學人的人格，影響弟子和學人的人生態度、價值理想和科學認知。這些乘興之談皆率性直言，很多地方字字珠璣，有的振聾發聵、滌蕩積習，有的思想深邃、極富洞見，有的哲理深刻、智慧炯然。因顧慮時日過久先生這些直抒胸臆的教言散佚，時有彙集之心以冀利益更多後學。2020 年 8 月，我與東方生命研究院學術編輯中心同仁商議，將先生著述講學之外講說的各類教言與文稿做一整理，輯錄成冊。先生點化弟子修學方面的內容相對集中，最先做了整理（2021 年 4 月編輯成《師訓》電子書稿用於內部修學）。2020 年的 10 月，先生提出將近年來未曾收錄的時評文章結集成冊，遂隨順心願，授之以梓，這是《生命的洞見——潘麟先生文集》的緣起。

《生命的洞見——潘麟先生文集》所匯集的文章集中體現了先生在「講、辯、著」中所闡發的思想和洞見。先生曾言，自印度回國後自己一直扮演著「講、辯、著」的角色。的確，無論是傳承弘揚之「講」，正本清源之「辯」，還是成書立說之「著」，先生哲思皆立意深廣，境界高遠深邃，常給人以通透酣暢、醍醐灌頂之感，很多的思想觀點也是石破天驚，振聾發聵。先生的哲學觀念和思想是那麼地契合講學的主題，自然而又恰到好處地貫通於他的「講、辯、著」之中，以至於很多人完全沉浸在他講學、開示和著述的主題上，而較少關注這些精彩主題背後的那些深邃的思想與洞見。

《生命的洞見——潘麟先生文集》匯輯成稿後，我驚奇地發現，相較於潘麟先生那些有主題的著述，這本文集收錄文章所透出的思想，很像星星點點散開後彼此輝映的珠寶，從另一個角度體現出先生的智慧、睿思和洞見。在看到這本書之前，先生給讀者的印象，也許是一個文學家，一個實修實證者，一個生命學家，一個大瑜伽士或是一個宗教學家等。在讀過這本《生命的洞見——潘麟先生文集》後，讀者將會發現，先生還像是一個學貫中西的哲學家，抑或是極富遠見卓識的思想家。

這個匯輯本分爲《東方文化》《問學之道》《學以成人》《躬身篤行》和《隨筆雜感》五篇，是我們依收錄內容給出的篇名。全書雖內容繁異，卻都圍繞生命學問與實踐而動議闡發。無論是東方文化之正辯，心性問學之探微，學以成人之規勸，還是躬行實踐之提點，皆爲正法眼藏，思想之光，無不指引後學洞見生命實相，於不得生命之門徑者大有裨益。

生命學之原委可上溯至數千年前，華夏先輩們於心性內涵也有極爲深刻的認識和體證，但科學誕生之前，鮮有學人能自覺意識到生命之學亦是一獨立的科學體系，而去有目的地加以建設和完善。是自然科學和社會科學發展的局限促使人們反思，生命學才得以從文化和宗教中嶄露頭角，成爲與自然科學、社會科學并列的科學體系。自然科學和社會科學從宗教中分離後歷經三四百年的時間才得以成熟，相比較而言，生命科學纔剛剛開始從宗教和文化中分離，還像嬰兒一樣稚嫩（說其稚嫩，是指生命科學剛從宗教分離，還處在起步階段。事實上，生命科學在此之前至少已經孕育了五千年之久，生命內涵洞見之深刻，生命實踐體證之豐富，

生命傳承經典之浩瀚，生命體系之博大精深，堪爲人類文明之典範），從起步到完全獨立必然要經歷一個複雜漫長的過程（至少要百年之久）。正因如此，潘麟先生非常在意將自己及其他生命覺醒者的角色定性爲生命科學的探索者，並賦予傳統生命傳承以現代意義，以示與宗教分離之決絕態度。先生無論是講學，還是指引後學實修實踐，於此處多有鉤提。從本書收錄的文章中，亦處處可見先生此良苦之心。《從中國的崛起雜談國學及關於文化的斷想》和《論生命法學的涵義及特色》爲先生弟子所作，也收錄於書，意在體現潘麟先生希冀後學立志生命科學探索之用心。

讀書是瞭解一個人的最好方式，也是契入一個人生命世界的最好方式，但凡通達事理，徹悟真相之人，從來都是手不釋卷。從生命傳承角度看，一篇用心寫就的文章或是一本傾心完成的書籍承載著作者的生命，是作者生命的化身。潘麟先生的哲思之文，是先生心性之顯露，是先生生命意識的精彩呈現，當然承載著先生的生命。如果你爲先生的學問和證量所折服，想從現代視角更深入地瞭解先生，契入先生豐富、博大的生命世界，去發現這個生命世界的思想之光，那不妨讀讀這本《生命的洞見——潘麟先生文集》，相信你會讀有所得！

成書之際，東方生命研究院同仁推我作序，實惶恐有加。感念先生教誨，爰不揣淺陋爲之序，是爲傳先生之學以報師恩矣。

2022 年 6 月 8 日

微塵　序於渭南湋西精舍

東方文化篇

談文化自信——人類的出路在東方

西方在中世紀時期，基督教爲整個社會和人生之核心內容，即一切以「上帝」爲中心。因「上帝」爲佛性（德性、神性）之別名，故於神權至上且黑暗至極的中世紀裡，多多少少還是透露出些許神性之光輝與聖潔，陸續地誕生出一些偉大的聖徒（聖賢）。

自兩三百年前「上帝死了」（尼采語）之後，西方人的靈魂無處歸落，人格無處依憑，於是只得認同於自我，終生甘爲自我之奴，爲自我努力一生。

佛家稱「自我」爲無明與業力（異化）之源，基督教稱「自我」爲魔鬼之化身，儒家稱「自我」爲一切習氣之果，生命科學稱「自我」爲生物性（獸性）之別名。當西方一切以「自我」爲最終目標和最高準繩之際——表現於政治，則定然是強權政治；表現於經濟，則定然是弱肉強食和巧取豪奪；表現於社會思潮與文化藝術，則定然是以肯定自我、崇拜自我、強化自我、迷戀自我爲其基本趨向；表現於個人，則定然是甘爲自我之奴，以忠誠地保護、餵養、壯大自我爲終身任務。

每個人皆生而有三性——佛性、人性和獸性（生物性）。佛性（基督教曰「神性」或「上帝」）的究竟歸宿是無我，人性的究竟歸宿是與民族和人類共存亡的大我，獸性的究竟歸宿是越來越自我。

自我強壯到一定程度，必然把它自己壓垮、變形，直至不可逆轉地崩坍——這就是爲什麼在西方潮流影響之處，幾乎所有人都越來越獸性化（生物化），其精神越來越異化，其人格越來越無明（黑暗無光），且越來越多的人出現各種心理異常與精神崩潰。這些問題的根源全部來源於不斷壯大的自我——因難以承受自身的重負而變形或崩坍。

以中國傳統文化爲代表的東方文明，於其肇始之際就清晰地認識到，自我如洪水猛獸，是萬惡之源，斷不可任其發展和張揚，必須對其有充分的認識和警覺，必須對其進行有效的管束、化解和超越。因此，東方先民們始終自覺地緊扣人性和佛性而創建文明形態和文化系統。這就是爲什麼東方文明始終散發著人性之芬芳與佛性（德性）之光明。

不斷地超越獸性（生物性）而進入人性之中，復不斷地超越人性而進入佛性世界（生命世界）之中，這不僅是個人的成長之道、救贖（解脫）之道，同樣也是全體人類的「不二法門」、唯一出路和究竟歸宿。

由是而知，西方自「上帝已死」之後的追求自我和迷戀自我，如蛇自食其尾那樣，無論於個人，還是於家國，結局必然是互害和自毀，斷無其它之可能。故，人類之出路，個人之成長，衹能靠東方文明。換言之，衹有東方文明能夠爲人類指明方向、指示歸宿。

非常遺憾的是，目前整個社會在西方文明推崇自我這一根本取向上認識不清，嚴重影響著對我們自己傳統文化的偉大價值和深遠意義之認識！嗚呼，文化自信和文化興邦之路，任重而道遠啊！

文化意識覺醒與使命擔當

「修齊治平」是儒家的處世之道，也是傳統文人的理想與追求。講到「修齊治平」，就有個治國平天下的問題。儒者追求「修齊治平」之「治平」，不是說儒者在修身齊家之後要去當皇帝，或者當國家主席，才能完成治國平天下的責任。儒家並不認爲，衹有皇帝和國家統治者才操心國家治理，才考慮安定天下。儒家的「治平」指的是每個儒者都應該做到真正意義上的胸懷天下、心繫祖國，這與一個儒者是不是領導者無關。即便是一介草民，也要心繫祖國，胸懷天下，這就是所謂的「國家興亡，匹夫有責」。

任何一個儒士，也就是儒家的踐行者，都不應該推卸對家國的責任與義務。如果推卸了，那就不是一個好的儒者。一個儒者，不管你此時此刻在生活中是一個乞丐，還是一個官員，或是一個從事技術工作的人，比如說木匠、鐵匠等，都不重要。這份對家國的責任與義務跟職業沒關係，而與一個人內在的覺悟與素養有關。哪怕此時的你是一個乞丐，或是一個山野村夫，衹要你踐行儒家之道或曰孔孟之道，那麼有一個東西就不能缺失，這就是對家國天下的責任與義務。你必須擔當起家國興亡之責。

擔當是什麼意思？擔當就是處處視人類爲己，視民族爲己，視國家爲己，視天下爲己。用現在的話說，擔當就是不把自己置身於人類、民族、國家、天下之外，而是視其爲命運共同體。無論是看問題還是思考問題，都要習慣性地胸懷天下，從國家出發，從民族出發，從人類出發，在國家、民族和人類的角度及層面上多多用心、用功。

那麼，要用心到什麼程度？儒家對此也有一個教導，叫作「盡心盡力」。就是說，盡我最大的心或能力去思考，不求結果，但求擔當。要知道，並不是所有的人在思考後就一定能得出原創性的結果。但一個儒者，不能因爲思考不出原創性的結果就放棄努力，停止思考，這在儒家是不被允許的。總之，你衹要盡心盡力地擔當起此責任與義務即可，至於擔當後會出現什麼結果並不重要。只計耕耘，不計收穫；衹是擔當，不計結果——擔當就是了。這種擔當本身就標誌著我們道德的覺醒，因爲責任與義務即是道德，擔當即是覺醒。

道德不是一個懸空的東西，道德是實實在在的。具體到每個人那裡，它的表現就是責任與義務，就是使命與擔當。你擔起多少責任，擔起多少使命，你就獲得多少的道德覺醒。這裡的責任與義務、使命與擔當是自覺的，而不是被迫的。你的擔當有多麼持久、深刻，你的道德覺醒就有多麼持久、深刻。所以，擔當責任與使命，並不是爲了責任與使命本身的價值，而是爲了責任與使命背後的那個道德覺醒。所有的擔當都是手段，都是過程，都是橋樑，都是階梯，並不是目的，至少在儒家是這麼理解的。儒家從來不是爲了擔當而擔當，爲了負責而負責，從來不是！儒家是把所有的責任與義務、所有的使命與擔當，全部看待成手段，看待成過程，看待成橋樑，看待成階梯。通過這個手段、過程、橋樑和階梯，要達到一個目的：道德覺醒。道德覺醒是儒家的不二法門。儒家所有的言行、所有的活動，都是沖著這一個目的去的，就是要盡快徹底圓滿地獲得道德覺醒。就終極追求而言，獲得道德覺醒並不是儒家的目的，儒家的目的是獲得生命的覺醒；獲得生命的覺醒也不是儒家的終極目的，儒家的終極目的是通過生命覺醒獲得生命圓滿而徹底的解脫，也就是實現內解放。儒家把獲得圓滿而徹底的內解放之人稱爲「聖人」。聖人所達到的境界叫作「聖境」。

聖境又細分爲兩類，就主體而言叫「化境」（聖賢化境之簡稱）；就客體而言叫「道德宇宙」，或叫「乾元性海」，或叫「乾坤」。這個「乾坤」絕不是字面上所說的天地：「乾」不是自然界的天，也不是氣候學裡的天，它跟氣候學裡大氣層的這個天毫無關係；同樣，我們這裡說的「坤」，不是天地之地，也不是地理學、地質學所說的地，兩者之間沒有任何關係。那麼，乾坤所說的這個天地是什麼？它指的是宇宙。這個宇宙是什麼宇宙？是本體宇宙，不是現象宇宙。這個在道家叫僊境——神僊的境界或曰神僊的環境，簡稱「僊境」。現在，人們一般把自然風景比較美麗的地方叫僊境，比如說九寨溝像僊境一般，其實這是對「僊境」兩個字的誤用。道家所說的僊境，其實就是儒家所說的大化流行的乾坤之境，也就是佛家所說的佛國淨土之境，也就是基督教所說的天堂之境。這纔是道家所說的僊境的本義，即神僊所在的境界，神僊所處的環境。

一個人有家國情懷，有家國擔當，還有另外一個表現方式，就是對文明文化的擔當與思考，即主動地擔當起文化的傳播、傳承、學習、消化、優化以及防止其異化的重任。因爲文明文化像所有的事物一樣，它隨時都有可能被異化，也就是說它異化的可能性無處不在。那麼，一個有文明文化擔當的人，一個有歷史擔當的人，他一定會自覺地做一件事情，就是盡己所能維護和保護文明文化不受污染，不被異化。如果被異化了，

面對被異化的文明文化，他的責任就是正本清源，把異化的部分再糾正回來，即糾偏。糾偏就是我們所說的講、辯、著中的那個「辯」。孟子所言的「予豈好辯哉？予不得已也」，就是在糾偏，以正本清源。其實不只孟子如此，每一代儒者，包括王陽明在內，一定會做一件事，就是辯！把他那個時代的各種對儒家的誤會、扭曲、誤用糾正過來，這就叫作辯。

在現代，到了熊十力、牟宗三這裡，他們也在辯。到了我們這一代，我們也是在辯。這十年來，我們傳播新國學的過程就是不斷地辯論的過程。那麼，到了我們的下一代，他們也一定還是這樣，不斷地辯。這就是每一代儒者的文化使命與責任擔當。一個真正的儒者，他一定會做這樣的事情。所以，有必要跟大家說一下，在我們當下這個時代，文化意識的覺醒，文化使命的擔當有什麼樣的具體表現？細節就不說了，其中一個主要的表現，就是「華夷之辯」。

華夷之辯，換一種表達方式就是正統之辯。中華正統在哪裡？幾千年來，這一直是國人爭辯的核心問題。注意，正統不等於自大或自卑。正統是一個中性詞，沒有褒貶之義，它既不是一個讓人感到自卑的概念，也不是一個讓人產生自大的概念。爲什麼要談正統認知？因爲很多人之前有一個錯誤的觀點，衹要一講到華夷之辯，一講到正統之辯，馬上就認爲我們是民族自大主義，或是什麼民族自戀主義。實際上，講華夏正統與民族自大、民族自戀之間沒有半點關係。正統是一個中性的概念，正統之辯要解決的是，到底誰是中華文明之正宗？誰是中華文明之正統？這個概念極其重要，一代一代的人，都必須有一個自覺的追問、自覺的守望以及自覺的認同。這是不能含糊的。

文化具有極強的種族性和地域性。首先是種族性。譬如我們的文明叫華夏文明，我們的文化叫漢文化。華夏就是我們的種族，漢就是我們的民族。因爲是漢族人開創出來的文明，發展出來的文化，所以叫漢文明，叫漢文化。這就是我們的中華文明，就是我們的民族文化。任何一個民族都有其各自的文化，這就是文化的種族屬性。其次是地域性。比如中華文明，毫無疑問，就是在「兩河」和「五嶽」之間形成的文明。「兩河」就是長江與黃河，五嶽就是東嶽泰山、西嶽華山、南嶽衡山、北嶽恆山和中嶽嵩山，東西南北中五座大山。中華文明就是在這麼一個地理環境下形成的。任何文明都有地域性，中華文明當然也不例外，其地域性主要體現在以「兩河」「五嶽」爲代表的這一片土地上。華夏兒女在這一片土地上繁衍生息，開創並逐漸演化出了我們自己的文明文化。

任何外來文明，在獲得徹底的本土化之前，都被視作異域文明或異族文明。因此，中華文明之外的文明，如果沒有一個中國化的過程，即沒有完成中國化，或中國化完成得不成功不徹底，那麼站在我們中華文明的角度來看，它就是外來文明，就是異族文明。如果我們以外來文明代替本土文明，這就叫認夷爲夏、認賊作父。這不是小事。

爲什麼認賊作父是錯的？因爲那個外來文明不是在「五嶽」「兩河」這個特有的地理環境下產生的。不在我們這個地理環境下產生的文明，會給我們帶來什麼樣的後果呢？後果就是「水土不服」。因爲我們的身心是在「五嶽」「兩河」間出生成長的，我們喝這裡的水，吃這片土地上生長出來的東西，我們和這裡的水土已經高度融爲一體。我們身體裡面的微量元素，和我們家後面的山裡面的微量元素，以及我們家前面的水裡面的微量元素完全一樣。爲什麼？這是同在一個環境下彼此互動的結果。我們長期生活在這裡，我們的思想、我們的文明也深受這片土地的影響，只適用於這一片土地。就是說，文明、環境和我們的身心，這三者是高度和諧、高度一致的。文明滋養著我們，我們推動著文明，就這樣，一代一代地互動、繁衍、發展。

現在，如果突然出現一個在別的地域、別的民族中繁衍、演化出來的文明，沒有經過本土化的過程，或者說本土化得不徹底，直接生硬地移植到我們這裡來，結果會是什麼呢？這就相當於我們吃不曾吃過的洋食品，會不消化，會水土不服，外來文明也會讓我們「水土不服」，這個「水土不服」既傷身心，又傷文明。

對內就是傷身心，就是我們的這個身心跟外來文化格格不入，具體而言就是我們的思想、我們的情感、我們的生活習慣、我們的民風民俗等，跟這個外來文化格格不入。因爲這個外來文化是別的民族產生的，所以當我們去接收這個外來文化，把它接收到我們的精神中、接收到我們的靈魂中的時候，這個外來文化就跟我們的精神、靈魂，跟我們這個現有的身心、言行水火不容。這種水火不容就會給我們帶來無窮的陌生、無窮的衝突、無窮的彆扭。這是對我們的身心而言。

對外就是傷文明。所謂外傷文明，就是沒有經過本土化的外來文明文化與本土文明文化之間彼此傷害。

它不僅會與本土文明文化發生衝突，得不到本土文明文化的滋養，難以在異域或異族環境中生存和發展，也不能給本土文明文化帶來滋養，不能夠推動、豐富和發展本土文明文化。這好比江南的橘到了江北就變成了枳，它就變味兒了，甚至「枯死」了。所以，直接移植外來文化，對外來文化、本土文化雙方都是一種傷害。因爲水土不服。

水土不服問題的唯一解決之道，就是找到這個外來文化本土化的途徑，使這個外來文化經過一段時間，能迅速地本土化，與本土文化非常好地結合在一起，這樣對雙方纔能各有益處。

現在，西方文明強行入侵，侵佔了中華文明、中國文化，使我們幾代人的身心都處在極度的異化和扭曲狀態。我們這個時代的種種混亂、種種分裂、種種不適應、種種彆扭、種種陌生感的根本原因，就是西方文化用堅船利炮打開國門並強行湧入。它沒有經過很好的本土化，它仍然保持著它的原貌，原汁原味地強加給了中國人，這就導致了我們這麼多代人一直被西化至今。包括我們這一代人在內的被西化後的幾代人，從出生那一天起，就處在巨大的文化衝突、思想衝突、觀念衝突、習慣衝突、民風衝突、民俗衝突乃至於語言衝突中，無法調和，導致我們產生種種壓抑、種種畸形、種種分裂，給我們帶來了無窮無盡的麻煩和痛苦。這都是因爲我們現在認了西方文化爲自己的主人，以致我們的靈魂被西方不斷地洗禮而產生的結果。

因此，在這個時代，我們有必要進行一次重新反思：我們的文化到底是什麼文化？誰才是我們的文化主人？毫無疑問，我們是中國人，這裡是中國，我們的文化當然是中國文化，是華夏文明。外族的文明作爲點綴和參照是可以的，但永遠不可以做主人，不能作爲我們個體的主人，也不能作爲我們華夏民族的主人，這兩個主人全都不可以！

西方的文化不是一點都不能學，當然可以學，但一定要在搞清主次的前提下學，那個時候怎麼學都沒有問題。在沒有搞清主次，沒有搞清誰是主人、誰處於從屬地位的情況下學西方文化，易被反客爲主。正如這麼多年來，西方的文化反客爲主，反過來讓我們的主體文化變成了客，使得我們對待自己的文化倒像是看待客人一樣，以對待客人的態度來對待自己的文化；而讓西方文化作爲主人，充斥著我們的靈魂，充斥著我們的大腦，充斥著整個中華民族。整個中華民族現在都以西方文化馬首是瞻，視西方文明爲我們的主人，一切都是以西方文明爲圭臬，讓西方文明來當我們的主子。這不是小事，這涉及中華民族的性質問題，涉及中華文明的性質問題，還涉及我們到底是不是中國人的問題。

中國人之所以是中國人，在於中國人具備兩個特質：一是身體方面的特質，即我們的身體是中國人的身體，具有中國人的基因，比如說我們是黑頭髮、黃皮膚等；二是精神方面的特質，就是中國人以中國文化爲自己的靈魂和脊樑，以中國文化作爲自己人格的核心組成部分，以中國文化來建構我們的「三觀」，我們在這樣的「三觀」下來思考、構建我們的生活和人生。衹有同時具備身體和精神兩方面特質的中國人，才能被稱爲徹徹底底的中國人。

如果僅僅身體是中國人，而精神卻是一個西方人，那就該問一問：我們生活的地方何以是中國？我們何以是中國人？如果沒有在靈魂上認祖歸宗，那中國人就難以被稱爲是中國人，或者說中國人將不能被稱爲中國人。但事實上，在我們的這個時代，從靈魂上講、從生命上講、從文化上講，包括我們在內的幾乎全中國人都是「偽中國人」，我們只是保留了肉體上的中國人的標誌，我們的精神中充斥的都是西方的思想和認知。因此，對中國何以是中國、中國人何以是中國人的認知，這不是小事，這與每個人息息相關，我們不僅要辯，而且要辯清楚。

對外而言，誰是這片土地的真主人？誰能充當「兩河」「五嶽」的真主人？從國家、民族角度看，誰又是生活在「兩河」「五嶽」範圍內的人的真主人？對內而言，誰是我們的精神、靈魂的真主人？我們整天說弘揚國學，整天說回歸本位，可如果這兩個問題不弄清楚，我們怎麼回歸？因此，我們必須要追問：我們的文化之根在哪裡？思想之根在哪裡？情感之根在哪裡？中華民族的生命之根又在哪裡？這些都不得不辯。

沒有任何一個民族像我們中華民族這樣，一兩百年來只保留著一個民族的外殼，而完全沒有了自己的靈魂、自己的文化、自己的生命。所以，今天無論是個人還是我們這個民族，都不得不重新思考。每一個中國人、每一個華夏子孫都必須重新思考：我何以成爲一個地道的、從內到外的、純粹的中國人？我們這個民族，如何才能找到它自己的文明和文化，回歸它自己的文明和文化？

爲什麼我們要執著地回歸自己的文明和自己的文化？那是因爲我們的文明文化和我們的身體是同時在這

一片土地上滋養出來的，這個文明文化跟我們的靈魂、身心先天同根同源，是最爲契合的，她最能滋養我們，我們也最能滋養她。我們的文明文化與我們的靈魂、身心，是高度一體的，是高度合一的，不存在任何的水土不服，也不會有任何的衝突。如果想讓中華文明的現在和未來充滿生機，想讓我們這個民族能夠健康向上，我們就必須要回歸自己的文化本位。每一個中國人的身心，要想在現在和未來獲得最大限度的暢通與和諧，也必須回歸我們自己的文化本位。文化不暢通，則身心必不暢通，思想必不暢通，邏輯必不暢通，情感必不暢通。反之，衹有文化暢通了，我們才能獲得最大限度的身心暢通，才能處在最佳的健康旺盛的生命狀態。這是從個人的角度講。從民族的角度講，衹有文化暢通了，我們這個民族才能處在最和諧、最溫馨、最具生命力、最具創造力的生命狀態，而不是處在種種衝突、種種彆扭、種種扭曲、種種異化的狀態之中。

歷史上，中華民族之所以有那麼強大的生命力和創造力，皆源自於我們中華民族始終緊扣著自己的本和根而不失。但遺憾的是，近一兩百年來，我們丟掉了自己的根，丟掉了自己的本，我們成了一個無根無本的失去靈魂的民族，成了一個遊魂野鬼式的民族。由此，種種異化、種種污染隨之而來，種種分裂、種種衝突隨之而來，大大地降低了我們的健康與和諧，大大地削弱了我們民族的創造力和生命力。這就是我們的現狀！所以這於個人、於國家、於民族而言皆非小事，問題相當嚴重，已經到了刻不容緩的地步！我們必須重新思考、重新反省、重新尋找：我們的根在哪裡？我們的本在哪裡？尤其是要追問、探尋：我們的文化之根在哪裡？我們的歷史之根在哪裡？衹要理不清楚我們的根和本，衹要找不到我們的根和本，我們就會一直處在飄蕩、衝突、分裂、異化的狀態中；什麼時候理清了，什麼時候找到了，飄蕩、衝突、分裂、異化的狀態才會停止。無論對個人還是對民族來說，皆如此。所以，無論是個人還是民族，我們都必須來一次真正意義上的尋根之旅。

無論是個人的靈魂還是民族的靈魂，找不回來，則道德無從談起，創造無從談起，和諧無從談起，成長、覺醒無從談起，文明文化的推進無從談起。良好的藝術、道德、民風民俗的建設，乃至於國家經濟、政治的建設，都有一個前提，就是要找到自己的根和本，找不到自己的根，喚不回自己的魂，我們的民族、我們的國家和我們自己都將一直處在動盪、飄零、衝突、分裂和混亂之中，並且一直持續下去。

到了該找回我們的根的時候了，到了該重視這個問題的時候了。我們把這概括爲夷夏之辯、正統之辯。我們的正統是什麼？是孔孟之道。孔孟再往前是堯舜，故孔孟之道又叫堯舜之道。從堯舜到孔孟再到陽明，一脈相承，故孔孟之道又叫良知之道。良知文明、德性文明纔是我們中華民族的魂和根，纔是我們「兩河」「五嶽」的真主人，纔是我們這一片熱土的真靈魂。這個必須找回來，不找回來不行！衹有找回來了，民族才能走上正道，國家才能走上正道，個人才能走上正道。不然，我們就會永遠處在顛沛、飄零、衝突和遊蕩之中，像一葉沒有錨又沒有港灣可以停靠的小舟，在狂風暴雨中飄零，迷失方向。

我們中華民族已經迷失了一兩百年，如今，我們不能再這麼迷茫下去，到了該醒悟的時候了，到了該徹底地反思、反省的時候了！我們是誰？什麼叫中國？什麼叫中國人？什麼叫中華民族？什麼叫中華文化？什麼叫中華文明？中華民族這個民族意味著什麼，內含著什麼？中華文化這四個字意味著什麼，內含著什麼？

一個沒有根的民族還能被稱爲民族嗎？一個沒有靈魂的民族還能被稱爲民族嗎？一個沒有主心骨的民族還能被稱爲民族嗎？那麼主心骨從哪裡來？從文化中來，從自己正統的文化中來。不是隨便拉一個什麼文化往這一放，就叫有文化了，就可以作爲主心骨了，不是這樣的！我們的正統文化是孔孟之道，儒家文化纔是我們的本，才是我們的根。數千年來，所有的中國人、整個中華民族都是在這個根上、在這個本上開的花，結的果，現在我們還得回到這個本、這個根上來，我們別無選擇！西方的東西可以學學，可以看看，可以研究，這些都沒有問題。但前提是要辯清華夷，搞清主次，要紮在我們的根上、立在我們的本上學習西方的知識，研究西方的文化。

華夷不是價值觀，不是說「華」高於「夷」，或「夷」高於「華」。我們強調的是守住正統，分清主次。因此，我們也主張西方人守住他們自己的傳統，印度人守住印度文明的傳統。爲什麼？因爲衹有西方文明才是西方自己的文明，衹有印度文明纔是印度自己的文明。孔孟再好，直接移到印度就不行，在那裡不好使，會變味，跟江南的橘移到江北就變成枳一樣。反過來，印度的文明如果強行移到中國來，不經過中國本土文化的消化，而是保持著印度文明的原汁原味移到中國來，它也會對中國文化、對中國人的身心造成傷害。這就叫一方水土養一方人，一方文明養一方人，這個是不能亂的。

所以說，夷夏之辯不是辯誰高誰低，不是說中國文化一定優於印度文化，或者印度文化一定優於中國文化，這裡面不存在優劣問題。那麼，夷夏之辯辯的是什麼？它辯的是你在哪裡長大的，你就應該歸於哪一個生你、養你的地方。因爲那一片水土養育了你，你的身心裡面就會含著那一片水土的微量元素，換個地方，你的身心就要得病，這叫水土不服。身體如此，文化思想也是如此。

過去，人們辯夷夏，裡面是含著很多優劣之辯的，常常以華爲優，以夷爲劣。但事實不是這樣，華夷之辯與優劣高下之間沒有本質的關係，它衹是喚醒我們，告訴我們，衹有華夏的本土文明才能夠養育中華兒女。華夷之辯就是爲了說明這麼一個簡單的道理。你生於斯、長於斯，本土文明無論好與不好，你都要以本土文明爲自己的根，爲自己的魂。我們的文明再不好，也是本土的，我們可以優化她，可以提陞她，但不能驅逐她，更不能拿一個外來的文明文化來代替她！這一兩百年來，我們犯的就是這麼一個替代性錯誤：用西方的文明替代中國文明，結果就是，整個中華民族失去了自己的靈魂，失去了自己的主人，失去了主心骨。

因此，我們現在要再次提出：我們必須撥亂反正，必須再回到我們自己的本土文明中去。所以，這個時候弘揚國學，不是一個文化的簡單再生，而是某種意義上的民族再生，是華夏這個古老民族在某種意義上的再生。華夏民族如果再不找回自己本土的文明，它將停留在一種遊魂狀態，永無再生之機會；它將永遠是一個找不到自己家園和歸宿的遊魂野鬼，是一個沒有靈魂的軀殼。失去華夏本土文明，對我們而言是一種毀滅性打擊，中華民族將難以持久，乃至於有亡國滅種之危險。

現在，我們多多少少有一點要回歸傳統、復興國學的意識。這裡，我只想告訴大家復興國學和回歸傳統的意義和價值，因爲很多人都沒有意識到它的重要性。復興國學和回歸傳統的重要性大到什麼程度？大到關乎華夏民族的再生，關乎華夏民族的復活；大到關乎中華民族每一個華夏子孫身心的再生，身心的再造。所以，無論於個人還是於民族，復興國學和回歸傳統都是不可或缺的，我們必須盡快喚醒國人，盡快回歸本位——民族回歸民族本位，文化回歸文化本位，個人回歸個人本位。這就是我們這麼多年弘揚國學、弘揚聖學的奮鬥目標。不清楚這一點，絕大多數人就會把弘揚國學當成一種臨時性的、粗淺的興趣與愛好，而不是把它當成一種歷史性的擔當、民族性的擔當。在弘揚國學的過程中，有沒有責任意識，有沒有使命擔當，其狀態和結果是完全不一樣的。

見地不正，結果就不會好。關於文化意識覺醒與使命擔當這個主題，總結爲一句話，就是喚醒國人回歸本位，讓文化回歸本位，讓文明復興，讓民族再生，讓華夏回歸華夏，讓聖學回歸聖學，讓中國人的身心回歸中國人的身心。這就是我們的文化意識覺醒，就是我們的使命擔當，就是我們多年來以及今後一生爲之奮鬥的事業之意義和價值。

復興東方文化的關鍵在重拾道統傳承

人類文化在傳承中可分爲學統與道統兩大類。

什麼是學統？學統就是某一種知識和學問的傳承的系統。不管是哪一種知識或學問，都存在傳承的問題。比如，磨豆腐就是一門學問；又如，釀茅台酒也是一門擁有著幾百年曆史的學問。無論是磨豆腐還是釀茅台酒，都是一些知識和學問的傳承，都屬於學統範疇。所以學統是通過知識、經驗、文字、習俗來傳承的一種統緒或者系統。西方文化就是建立在學統之上的文化。

什麼是道統？道統是通過以心傳心的方式或者以一個生命到達另一個生命的方式來傳承智慧和境界的系統。東方文化，諸如中國的儒佛道文化和印度的瑜伽文化，都是建立在道統之上的文化。

由於西方文化是建立在學統之上的文化，所以西方文化的傳承衹是概念、名詞、術語等的傳承，老師給學生講授一門學問的概念、名詞、術語，學生衹要掌握了它們，就掌握了這門學問，如此代代傳承下去。而東方文化的傳承不僅僅是概念、名詞和術語的傳承，更主要的是超越了概念、名詞、術語的生命與生命或者心與心之間的傳承。在道統傳承中，師父把智慧、境界、修爲、功德、造詣等通過以心傳心的方式直接傳遞給弟子，弟子在與師父心靈相通的情況下領悟、接收之。之前我們的儒佛道文化全部是建立在道統傳承（生命傳承）之上的。後來，西方資本主義國家崛起之後，通過堅船利炮入侵東方，西方文化也隨之洶湧而來。我們開始捨棄自己的文化而全面學習西方文化，經過一百多年的時間，終於把自己的道統傳承弄丟了。

西方對我們的入侵最主要的形式，首先是軍事入侵，然後是政治入侵、經濟入侵、文化入侵，最後是信仰和信念的入侵。這個入侵過程由英國肇其始，八國聯軍掀起高潮，截至目前尚未終結。現在大家不要以爲西方對我們東方的入侵已經結束了，事實上這個入侵從未停止過，衹是入侵的手段和方式改變了而已。

最早的入侵是有形的，因爲那些堅船利炮看得見、摸得著，他們轟一個炮彈過來，就炸死了我們幾個人，這些大家都能看見，因此這種入侵方式是顯而易見的。後來，他們的入侵方式就從有形逐漸過渡到了無形，無形的東西最難防。他們用堅船利炮打開我們的國門以後，下一步就是分割我們的土地，並且對我們進行殖民。這就是政治入侵。

這個政治入侵告一段落後，他們緊接著就對我們進行經濟入侵。他們迫使清政府簽訂一系列不平等條約，實現了「鴉片貿易合法化」的目的，向我們中國大量輸入鴉片，把我們國庫的白銀大量搜刮而去。他們當時用船裝了一船又一船的鴉片運到我們中國，卸了貨以後再裝滿一船又一船的白銀、黃金或珠寶運回去，所以他們的船從來不空著，來的時候裝的是鴉片，回去的時候裝的是白銀、黃金或珠寶。他們這個鴉片非常值錢，用一船的鴉片就可以換我們一船的白銀甚至黃金或珠寶，他們把等船等量的鴉片運來，換了等船等量的白銀、黃金或珠寶運回去，所以我們幾百年來積攢下來的財富都被他們一船一船地運到他們自己的國家。這就是經濟剝削。

經濟入侵告一段落後，他們就向我們輸送文化，進行文化入侵。第二次鴉片戰爭後，他們進一步奪取了在中國內地辦學校的特權，在我們中國到處辦學校。因此最早的洋學堂不是中國人興辦的，而是外國人興辦的。他們到中國來大量地辦小學、中學甚至大學。洋人開其頭之後，我們中國人緊接著響應，也開始主動地興辦洋學堂，如此洋學堂很快就徧佈全中國。開始洋學堂在課程上是中、西兼學，五四運動之後，我們把整個西方的文化引進來，開始全盤西化，我們的學堂所採用的都是西方式的教育，教授西方的數、理、化和文、史、哲等等。這就是文化入侵。那麼這個文化入侵到現在還沒有結束，但是那個入侵的勢頭已經過去了，現在衹是入侵的尾聲。

文化入侵之後，現在西方對我們中國進行什麼樣的侵略呢？侵略我們的意識形態，侵略我們的信仰和信念。基督教傳進中國後，便得到了迅速發展，據說中國現在已經有近一億的基督徒[1]。基督教本身的思想沒有錯，但是中國絕大多數的基督教組織和機構給我們灌輸的不是純基督教的思想，他們除了傳播基督教之外還「捎帶著」（其實他們不是捎帶著，而是別有用心，但是表面上讓人感覺他們衹是捎帶著）傳播他們的政治

[1] 中國基督徒規模的問題在過去三十年裡引起了學界、政界和宗教界的廣泛關注，卻人言人殊，從兩千多萬人到 1.3 億人，不一而足。參見北京大學社會學系盧雲峰等：《中國到底有多少基督徒？——基於中國家庭追蹤調查的估計》，《開放時代》2019 年 01 期。

理念和信仰，具體地說就是西方式的民主、自由等等。注意，他們是把西方式的民主和自由的思想灌輸給我們，並非真正的民主和自由，而且還貶低我們的文化，聲稱以儒佛道爲代表的中國文化都是束縛人的、壓迫人的——總之是矮化人的、踐踏人性的不好的文化，另一方面抬高他們的基督教文化，聲稱他們西方的文化是最好的。

現在中國有相當一批人信奉著這種思想，甚至有不少學者或明或暗地認爲中國的人種是劣等人種，中國的文化是劣等文化、野蠻文化、未開化的文化；相反，他們認爲西方的人種纔是高等人種，纔是地球人的希望。外國人這樣說我們倒也罷了，因爲他們是狼子野心，所謂「非我族類，其心必異」，但是居然有很多的中國學者也或明或暗相信著這樣的理論和學說，這就可怕了。這就是西方對我們的信仰殖民和信念殖民，他們首先是毀掉我們的認識和三觀，然後是毀掉我們的民族，而且這種摧毀是無形的。這個比堅船利炮更可怕，也更難防，尤其是現在的網絡時代，我們是防不住的。因爲他們是通過網絡、著作等種種方式來滲透這種理論或學說的。比如，當代很多學者寫的書或發表的文章，字裡行間時不時地滲透著我們的民族低劣、我們的文化不如人，而西方的民族和文化多麼高大上的價值觀。所以這是意識形態的輸入，是價值觀的輸入，是信仰的輸入。這樣的殖民更可怕。

基督教本身我們一點都不反對，但是他們不是在傳播純粹的基督教，而是在傳播基督教的時候將西方的價值觀（如自由觀）、政治觀等混雜於其中。在中國，基督教聲稱有近一億的人信奉它，那麼就意味著這一億的中國人都接受著中華民族和中華文化低劣論而西方民族和西方文化高尚論的洗腦，這個比例是多麼的高。現在有那麼多的中國人信奉這種論調，就證明我們中國人已經被西方人成功地改造、洗腦，被成功地進行了價值入侵、信仰入侵，而且這種入侵還滲透到了學術界。

現在學術界的一些人就想著辦法通過他們深厚的學術理論功底引經據典，一方面鼓吹西方是如何的高大上，一方面貶低我們。他們的引經據典都沒有錯，但是最後的結論錯了。因爲他們都是學術大師，都是這個時代的精英，所以引經據典的能力都特別強。但是由於他們的價值觀出了問題，因此他們寫文章時都是想著點子貶低、醜化我們的民族和文化，而抬高西方的民族和文化的，認爲我們的都是錯誤的，西方的都是正確的。有一些人是將這種價值觀隱藏在字裡行間，有一些人是赤裸裸地替西方鼓與呼，實在到了讓人忍無可忍的程度了，這些人已經被策反了，有意無意地當了外國人的幫兇和走狗——其實就是漢奸，而且是地地道道的漢奸。這就是價值觀入侵或者信仰入侵。

這種入侵更歹毒、可怕，也更防不勝防，因爲他們將價值觀隱藏在字裡行間，所以一般學術功底淺的人想反駁他們，是沒有那個能力的。因爲他們學富五車，都有引經據典的能力，在中國沒有幾個人能達到他們那種學養和能力，所以能反對他們的人很少。不像炮彈入侵，任何人都可以反抗。當年的炮彈入侵，我們還有義和團可以用人海戰術跟他們戰鬥，哪怕這些義和團的群眾不識字，也不妨礙這些群眾抱著一腔熱血去跟西方軍艦戰鬥，哪怕我們十個人打他們一個人也行，我們就是拼人數也可以把他們拼下去。對於炮彈入侵，我們可以採用這種方式來反抗，但是對於文化入侵、價值觀入侵和信仰入侵，我們採用這種人海戰術已經不管用了。這種入侵已經潤物細無聲了，是無形的，很難防範。

所以西方對我們東方的入侵從來沒有中斷過，現在仍然在意識形態領域如火如荼地进行着，这是一场无硝烟的战争。从一百多年前西方用坚船利炮打开中国的国门开始，一直到现在，整个西方时刻都在窥视着我们中华民族，瓦解着我们中华民族。其中一个重要的方式就是文化入侵，而文化入侵的重要手段就是西化式教育，过去称之为“洋学堂”教育，现在已经不叫“洋学堂”了，而是叫“大学”。我们现在所有的大学、中学乃至幼儿园，采用的全部是西化式教育，所以我们受教育的过程就是被西化的过程，我们受教育的程度有多深，我们被西化的程度就有多深。

那麼我們被西化會存在什麼問題？問題就在於西方衹有學統傳承，沒有道統傳承，如果我們徹底被西化，就意味著我們徹底拋棄了自己的道統傳承。因此，我們的文化被西化的這一兩百年的過程，就是去道統化而親學統化的過程，導致我們在座的這一代人根本就沒有聽說過道統爲何物。因爲我們全部是在學統的環境中長大的，我們只知道文化是通過概念、名詞、術語等傳承下來的，而不知道除了這種傳承之外還有另外一種傳承——以心傳心或生命的傳承。我們早就已經忘記、拋棄了這種傳承。

那麼現在要想回歸我們的儒佛道文化，必須重拾道統傳承。如果沒有道統傳承，我們所學習的儒佛道文化全部是皮毛，不可能得其靈魂和精髓。因爲東方文化的精髓就在道統之中，如果沒有道統，就沒有儒、佛、道文化，就沒有瑜伽。我們現在需要解決的第一個問題，就是改變認識，明白傳承文明的方式除了西方文化體系的概念、名詞、術語的傳承之外，還有另一個更爲直接和重要的傳承。這種傳承是心與心的傳承，是生命與生命的傳承（道統）：當我們的生命與師父或者歷代聖賢的生命相通的時候，他們生命中的智慧、境界、功德等就可以移植到我們的生命中來。這種傳承纔是我們東方文化真正的傳承。在西方文化入侵中國之前，我們對儒佛道文化這種心傳和生命的傳承（道統）是非常熟悉而親切的，覺得這是理所當然的。但是現在我們對心傳和生命的傳承（道統）已經感到很陌生了，我們談論它們的時候就好像是談論一個外星生命一樣感到很遙遠和陌生，覺得它們與我們沒關係。其實這恰恰是我們東方文化（包括我們皇冠瑜伽）的核心，所有的東方文化全部是建立在道統之上的，因此它屬於道統文化。

學統與道統的目的是不一樣的。學統的目的是要成就經驗智慧和經驗知識的，學統的本質是建立在經驗智慧之上的，最終的歸宿也是經驗智慧。而道統的目的是要成就般若智慧的，道統起源於般若智慧，最終的歸宿也是般若智慧。因此般若智慧始終貫穿著道統文化，經驗智慧始終貫穿著學統文化。那麼這裡有兩個概念需要跟大家介紹：一個是般若智慧，一個是經驗智慧。

首先闡述般若智慧。般若智慧起源於佛家，若再往前追溯，可以追溯到印度文明。佛家誕生之前，印度文明就存在很長時間了。因爲從釋迦牟尼那個時代算起，到現在佛家的歷史也才兩千五百年，而根據考古發現，印度的文明已經有五千年到七千年的歷史，這是有文字的歷史。如果加上沒有文字的歷史，有學者推斷，印度的文明已經有一兩萬年了，但那個時候很長的一段時間是處於舊石器時代，還沒有文字出現。我們一般衡定一個文明起源於何時是以它的城市、文字、金屬器、禮儀性建築的誕生爲標志的，那麼印度最早的城市文明——印度河流域文明誕生在五千多年前，也有文字出現了，因此印度的文明至少有五千年的歷史。而從印度文化誕生開始，就出現了般若智慧這個概念。因此整個印度文化就是追求般若以及如何開顯般若的文化，是建立在般若智慧之上的文化體系。所以在印度不是釋迦牟尼誕生後才有般若智慧，而是在釋迦牟尼之前的很長一段時間，印度人就把般若智慧作爲他們的終生追求。瑜伽和印度文化是同時誕生的。瑜伽誕生的目的就是實現或彰顯般若智慧的。後來釋迦牟尼就把瑜伽乃至整個印度文化的終極追求——般若智慧作爲佛家的根本追求。後來由於佛家傳到了中國，而別的印度文化沒有很好地傳到中國，因此在中國人的印象中，「般若智慧」屬於佛家所專有，「般若」這個詞也爲佛家所專有。事實不是這樣，般若智慧是整個印度文化所共有的，不是佛家所專有的。因爲我們沒有學習過佛家之外的其它印度文化，因此我們不瞭解佛家之外的印度文化到底有沒有般若智慧，所以我們慢慢地就認定般若智慧是佛家的專用術語和專門追求。

般若智慧來自先天，而經驗智慧來自後天。因此般若智慧在現在的哲學上有兩個術語：一個是「先驗智慧」，即先於經驗而存在的智慧；還有一個是「超驗智慧」，即超越經驗的智慧。「先驗智慧」和「超驗智慧」都是近當代哲學上的術語，過去是沒有這兩個術語的，過去的術語是「般若智慧」。般若智慧是與生俱來的，當我們一誕生的時候，般若智慧就隨之誕生，並伴隨著我們的一生；不僅如此，我們誕生之前它就存在，我們死後它還存在，它超越我們的生死，不因我們的生死而有任何的變化。道家把般若智慧叫作「玄智」或「玄覽（『覽』就是看、發現的意思）」。道家所說的「玄智」和「玄覽」就是佛家所說的「般若智慧」。儒家對般若智慧也有另外的稱呼，把它叫作「德性之知」，指的是德性的智慧，簡稱爲「德智」。

其次闡述經驗智慧。儒家把經驗智慧叫作「見聞之知」。「見」是指眼睛的見，「聞」是指耳朵的聞，「知」通「智」，「見聞之知」就是見聞之智。因此，經驗智慧又指感官智慧，它主要是依附於我們的感官而存在的一種智慧。感官智慧的前提是要擁有感官，擁有感官的前提是我們必須生下來。因此從「感官智慧」這個名詞就可以推斷出它一定是後天的智慧，所謂的「後天的智慧」就是指我們生下來以後才逐漸培養或成長出來的智慧。因此，經驗智慧又稱「後天智慧」「感官智慧」或儒家所說的「見聞之知」。

儒家是第一個把經驗智慧和般若智慧進行了區分的學派。佛家一直沒有把它們區分開，道家也沒有把它們區分開，這兩家學派都把經驗智慧和般若智慧混雜在一起，這就是爲什麼我們讀佛家和道家的書時老是覺得混雜、繳繞的原因。我們覺得這些書混雜、繳繞的原因就是寫這些書的人沒有明確地把經驗智慧和般若智慧區分開來。第一個明確地將它們區分開的是儒家。其實儒家也不是一開始就將它們進行區分的，而是發展

到宋明理學的時候才開始把經驗智慧和般若智慧正式區分開來，把般若智慧稱爲「德性之知」並將其歸入道統之中，把經驗智慧稱爲「見聞之知」並將其歸入學統之中。從此以後我們才知道哪些屬於般若智慧，哪些屬於經驗智慧。

學統是建立在經驗智慧之上的，道統是建立在般若智慧之上的。西方文化衹有學統，沒有道統，因此它衹有經驗智慧，沒有般若智慧：它並非不承認般若智慧，它衹是不承認人類有般若智慧，那麼它承認誰有呢？它承認上帝或神有般若智慧。所以西方把般若智慧稱爲「神智」或「上帝之智」。因爲西方文化認爲人類沒有神智而衹有經驗智慧或見聞之知，因此它是建立在經驗智慧之上的文化，它沒有建立在般若智慧之上的文化。它認爲般若智慧是上帝或神的事情，人類是沒有辦法代替上帝或神做這個事的，即人類沒有辦法在上帝或神之上建立一個文化，人類衹能在人類之上建立一個文化。因爲人類衹有經驗智慧，所以人類衹能建立一個經驗智慧的文化。所以西方文化幾千年來注重強化的一直是經驗智慧，因此西方可以誕生自然科學和社會科學。爲什麼它能誕生自然科學和社會科學？因爲自然科學和社會科學就是建立在經驗智慧之上的科學，就是經驗智慧經過不斷深化、提煉而形成的科學。而東方文化主要是建立在般若智慧之上的，儘管儒佛道幾家文化對般若智慧的稱呼不同，但內容是完全一樣的。也就是說以儒佛道爲代表的東方文化都是建立在般若智慧之上的文化，它們最終極的追求就是獲得般若智慧，不斷地強化、不斷地彰顯般若智慧。

獲得般若智慧的手段、方法和獲得經驗智慧是不一樣的。經驗智慧可以通過西方所建立的大學制來獲得。大學中的老師給我們講授數學、化學、物理的概念、名詞和術語，我們衹要學習并掌握了它們，就把數學、化學、物理這些經驗智慧的結晶掌握，就這樣一代一代地傳承下去。而傳承般若智慧的方式不是這樣的，般若智慧是建立在心傳或生命的傳承之上的，因此傳承般若智慧非常強調尊師重道。爲什麼要強調尊師重道？是爲了讓我們與師父心靈相通和生命貫通的。因爲師徒之間衹有心靈相通和生命貫通了以後，師父的般若智慧、境界、造詣等才能在這個基礎上複製給我們。有了這樣的複製，我們纔能獲得般若智慧，才能理解東方的經典和語言。因爲東方的經典和語言都是源自般若智慧，如果我們沒有獲得般若智慧，就沒有辦法理解我們東方的古人在說什麼。這些經典和語言都不是用邏輯推導出來的，而是體證出來的，我們衹有真正地獲得了般若智慧以後，才自然理解這些經典和語言。哪怕我們沒有獲得全部的般若智慧，衹是獲得一點，就可以理解東方古人的經典。不然，我們如果衹是對東方古人的經典採用西方式的概念分析、邏輯推導的方法，是永遠沒有辦法理解它的精粹和靈魂的。

由於我們中國人這一兩百年來受到西方文化的入侵和影響，就自覺或不自覺地使用西方的治學手段（治學統的習慣和方法）來治東方文化，最後把東方文化嚴重地肢解、扭曲和膚淺化。這對雙方都是傷害，對治理、研究東方文化的學者是一種傷害，對東方文化也是一種傷害。這些學者們之所以這麼做，根本原因就是他們沒有明白東方文化是建立在般若智慧之上的，沒有明白他們自己必須擁有般若智慧，才能理解東方文化。

《道德經》的第一句話是：「道可道，非常道；名可名，非常名。」這個「非常道」的「常道」是什麼意思呢？就是經驗智慧的意思。因此《道德經》的第一句話就警告我們，不能用常規的經驗智慧的方式來走進《道德經》。如果我們用這種方式走進它，結果會怎麼樣呢？「非常道」，我們將沒有什麼收穫。「名可名，非常名」的意思是這些名詞、術語不是用常規的經驗智慧的手段所能理解的。可見，老子在《道德經》的開篇就告訴我們不能用常規的經驗智慧的手段和方式來理解和研究《道德經》，但是到現在爲止我們都無視這個忠告和提醒。我們最近一兩百年來仍然是用「常道」和「常名」這兩種經驗智慧的方式來研究包括《道德經》在內的東方文化，這恰好是老子所擔憂和所要我們避免的方式。因此，我們這樣研究東方文化的結果，就是沒有任何結果，甚至是在斷送東方文化。

要想活潑潑地、生動地去理解東方文化，我們自己必須擁有一定程度的般若智慧才可以。我們自己擁有一定程度的般若智慧之後，再去理解《道德經》，就會發現根本不需要任何人向我們解釋，我們就會從頭到尾勢如破竹、一氣呵成地理解了它——每一個詞我們都能輕易地理解。而且這種理解不是基於對名詞、術語的分析的理解，基於什麼呢？基於洞見，用洞見來理解。這時，我們看到哪句話就理解到哪句話，我們理解這句話是指我們洞見了這句話的深奧內涵，而不是分析了這句話的字面意思。「洞見」和「分析」有著本質上的不同，「洞見」相當於直覺。什麼是直覺？直覺就是直接覺知，就是我們與我們所探查的对象的直接照

面，兩者之間不需要經過第三方，無論對方說什麼，我們都是直接覺知那個对象。如果有第三方就不是直覺了。

我們儒家有一個能反映這個「直接照面」的詞——「覿面相當」。「覿面」就是沒有距離地面對面。「相當」沒有具體的意思，我們可以把它理解成一種關係。現在「覿面相當」這個詞不太常用了，然而在我們清朝以前的古籍中是隨便都能見到這個詞的，古代的學者是非常熟悉並大量使用這個詞的。自從我們使用了白話文之後，這個詞就幾乎不再使用，因此我們當代人一提到「覿面相當」就會覺得它很陌生。「覿面相當」的意思就是臉貼著臉。我們和我們所要瞭解的对象是怎樣的呢？是覿面相當的，意思就是我們和我們所要瞭解的事物的關係是臉貼著臉這麼近的，就像我們的臉與所貼的面膜一樣，貼得緊緊的，兩者之間沒有任何距離。「覿面相當」是儒家一個形象的說法，意思就是直覺，就是直接覺知，就是我們所瞭解的对象直接呈現在我們的面前或心中。

般若智慧是一種呈現的智慧，不是建立在分析、邏輯、推理或儀器的觀察等基礎之上的智慧，衹有經驗智慧纔是一定要建立在分析、邏輯、推理或儀器的觀察等基礎之上的。由於獲得兩種智慧的方式不同，因此試圖用獲得經驗智慧的方式來理解建立在般若智慧之上的經典幾乎是不可能的。因此我們現在用經驗智慧或者說用習慣性的經驗思維來理解《道德經》《心經》等經典，是永遠沒有辦法理解的。除非我們轉變方式，否則衹要用分析、邏輯、推理或儀器的觀察等經驗智慧之方式來試圖理解《道德經》《心經》，我們越理解距離它們就越遠，而不是越近。我們用經驗智慧的方式，可能會越來越理解《道德經》《心經》這些經典的名詞、術語和概念，但是這些名詞、術語和概念與《道德經》《心經》背後鮮活的、生動的智慧永遠沒有任何關係。

當代人如何才能讀懂東方經典

現在我們有一些人學習《心經》《金剛經》《道德經》等東方經典，但學了很久，幾乎沒有任何收穫和啟迪。其中的原因是，他們習慣性地用經驗智慧來理解般若智慧的經典。讀《心經》《金剛經》《道德經》等這些東方經典，不需要太多的文字分析，不需要邏輯推斷，當我們擁有了般若智慧以後，直接用般若智慧讀它們，讀到哪裡我們就明白到哪裡。這個「明白」指的是明白作者的動機和心意。我們透過這些經典理解的不是文字、不是經典本身，而是這些文字和經典背後的作者——《道德經》的作者老子、《心經》《金剛經》的作者釋迦牟尼……不管是老子還是釋迦牟尼，我們都知道他們爲什麼要這樣說話，爲什麼要這樣表達，他們的意圖是什麼，等等，我們真實而生動地理解了他們，猶如他們本人就在我們面前。

經典本身並不重要，它衹是一座橋樑，通過經典來理解經典的作者纔是最重要的。如果不理解經典的作者，那麼經典本身就永難理解；即使理解了，那也只是名詞術語分析式的理解，意義不大，這衹能使你成爲一名學者，而不是一位覺者。學者和覺者有本質上的差異，一個修行人最終所要追求的是成爲一名覺者，而不是成爲一名學者。成爲一名學者在修行人那裡不是一種光榮，而是一種恥辱。一個人本來是追求覺醒的，但追求了半天，沒有獲得覺醒，卻一不小心成了一個學者，這是一種諷刺、一種貶低。

如何成爲一位覺者而避免成爲一個學者？你要非常明白，你所探查的這些經典，衹能通過般若智慧直接覺知、直接理解，要盡量避免過多地使用名詞術語去分析，盡量避免使用邏輯推導，況且這些經典也不能被推導。通過這些經典，我們建立不起一個通常意義上的邏輯系統，即使建立起了邏輯系統，這個邏輯也衹能叫作「弔詭邏輯」，而不是西方意義上的形式邏輯、數理邏輯和辯證邏輯。

「弔詭」一詞出自《莊子》，最先爲莊子使用。何謂「弔詭」？比如說，當我們在討論一個東西的時候，說它既好又壞、既不好也不壞，這種論述就很怪異。你說它好，我能理解，你說它壞，我也能理解；但說它既不好也不壞、既不對也不錯，或者說它既好又壞、既對也錯，我就難以理解了。你說這個事情對，我好理解，你說這個事情錯，我也好理解；你說這個事情既對又錯，就把我繞暈了：它到底是對還是不對？它又對又不對，又不對又對。這種奇怪的邏輯方式在莊子那裡被稱爲「弔詭邏輯」。

弔詭邏輯有別於西方常見的形式邏輯、數理邏輯和辯證邏輯，是只在東方文化中才有的邏輯。弔詭邏輯在佛家有一個相應的術語，叫作「相即」思想。「相即」思想在《金剛經》中最常使用。《金剛經》幾乎是從頭到尾都在用一種獨特的語言方式——簡稱爲「語式」來表達，這種獨特的語式就叫「相即」語式。例如：「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵」「如來說世界非世界，是名世界」「如來說三十二相，即是非相，是名三十二相」「如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」……到底是莊嚴佛土呢，還是沒莊嚴佛土呢？一會兒說「莊嚴佛土」了，這是肯定；一會兒又說「即非莊嚴」佛土，也就是否定；後來又說「是名莊嚴」佛土，就又成了肯定，那麼這個「是名」的「是（因此）」是怎麼來的？它是相即來的，它既是莊嚴佛土又不是莊嚴佛土，它就是這樣一種獨特的邏輯。在經驗智慧中浸婬太久的人，由於受到經驗智慧的影響，對此會不大適應。我當年讀這些經典的時候也不大適應，感覺很彆扭，很生澀，很古怪，但讀多了，慢慢地浸染久了，就覺得這是一種獨特的表述方式。這種弔詭邏輯的表述方式，是專門用來表述般若智慧的，般若智慧衹能通過這種方式來表述。而西方的形式邏輯、數理邏輯、辯證邏輯都是建立在經驗智慧之上的，它們是用來表述經驗智慧、經驗知識的。雖然這幾種邏輯都很好，但是把它們運用到般若智慧、般若文化、般若文明中就失去作用了。弔詭邏輯在佛道兩家最爲常用，儒家偶爾也用，但是不太突出。佛家經常用這種古怪的邏輯來表述「那個難以言說的東西」。「那個難以言說的東西」實際上指的就是般若智慧。

般若智慧是貫穿東方儒佛道三大文明體系的靈魂與核心，衹有獲得般若智慧，才能獲得東方傳統文化之精華。而獲得般若智慧的一個最重要的方式，就是建立道統；建立道統的最核心方式就是強調師道尊嚴或尊師重道。所以尊師重道是東方文化的核心、靈魂，有著非常重要的地位。而建立在經驗智慧基礎上的西方文化，可以不強調尊師重道，老師與學生之間可以開玩笑，可以拍肩膀稱兄道弟，就像我們現在大學裡面的老師與學生那樣，嘻嘻哈哈怎麼樣都可以。所謂的自由平等，就是老師與學生之間要講平等。現在的老師都不敢罵學生，老師一罵學生，學生就要求平等，說老師傷害了平等而要告老師。這就是建立在現代學統之上、

建立在經驗智慧之上的大學所出現的現象。但是在古代，儒佛道三家都是非常強調師道尊嚴的。沒有師道尊嚴就沒有道統傳承，沒有道統傳承，我們就永遠走不進儒佛道任何一家文明文化的殿堂之中，就沒有辦法領悟其中之奧妙。其中的奧妙就是師徒之間的口耳相傳。弟子在與師父長期的共同生活中，耳濡目染，慢慢地體悟、體證，達到與師父更深層的心靈相通，從而心領神會，衹有在心領神會中，才能夠真正領悟東方文化。

我給大家舉個例子，讓大家進一步瞭解道統文化。中國的儒佛道文化都是成聖的文化，但現在社會上的人都很懷疑到底有沒有聖人，聖人到底是什麼樣子，聖人的境界、風骨到底又是什麼樣子。其實聖人也好、聖境也好都不是憑空想像的，你要真正看到一位現實中的聖賢才能明白。我就很幸運。我從十幾歲的時候就生活在聖賢身邊，我所有儒佛道的師父，都是當代碩果僅存的幾位真正意義上的聖賢。我跟他們長期相處，隨侍於左右，耳濡目染，非常理解聖賢的那種境界和胸懷。那種境界和胸懷，通過文字沒有辦法傳達給你，你必須親自來到他們的身邊，敞開你的身心去感受、去體會；而且這種感受和體會還不是一兩天就可以，它是一個長期的過程。師父對我們的指導，很多時候不是通過書本來完成的，而是通過見山說山、見水說水，借隨機的一些事情來教導我們，這非常像父母教導我們那樣。父母教導我們不是成天跟我們講大道理，而是將其體現在每一件生活瑣事上。比如，我們往桌子上端飯菜的時候，把碗啪地往桌子上隨便一扔就走了，結果碗裡的湯就灑了出來，如果父母看到了肯定要責備我們：「你怎麼回事？做事這麼毛手毛腳，心神如此不定，你就不能穩穩地往那兒放嗎？」這就叫生活中的教導。父母就是通過端飯菜這件事情來教導我們，做事要心定，要站有站相、坐有坐相，等等。這些教導都發生在生活中，而師父教導弟子也是這樣的。這些東西沒有辦法在課堂教你，一定是在生活中遇山說山、遇水說水，寓教於事事物物。師父就是通過這些事情把聖賢氣象傳達給你，讓你感覺到這就是聖賢，這就是他們的境界和胸懷。

再比如，當遇到地震的時候，所有的人都那麼慌亂，而我的師父們卻非常安定：「喝茶，喝茶！不就是個地震嘛，喝茶，喝茶。」但是我把它講給你聽的時候，你所得到的這種感受和震撼，一定是大打了折扣的。你必須在聖賢旁邊，親眼看到這些聖賢們面對生死時的那一份從容與淡定，才知道：噢，這就是聖賢！這就叫造詣！這就叫功夫！但是我講給你聽的時候，你所受到的這種衝擊和震撼，已經由十分減到了一分，甚至一分都沒有了。你衹是把它作爲一個奇特的故事、一個挺好玩的故事聽一聽，僅此而已。你沒有那種鮮活的、帶著體溫的感受。你如果當時就在現場，也跟著所有人一樣慌亂，回頭一看師父是如此從容與淡定的時候，你會怎麼樣？你會突然意識到：噢，這就是聖賢！這就是超越生死的人，在面對生死時的那種淡定、那種超然！在每一件事情上，都能夠看出聖賢的獨特品質、獨特境界。那麼這種品質不是書本上的，書本上就兩個字——「品質」；這種境界也不是書本上的，書本上就兩個字——「境界」。到底這個「品質」是個什麼東西，這個「境界」又是個什麼東西，你必須跟隨聖賢，隨侍左右，在長期的共同生活中耳濡目染，才能夠真正地理解。

當大利大害來臨時，你看看這些師父們，是怎樣趨義而避利的；當有義利之爭時，你看看這些大師們，是怎樣取義而捨利的。我們一般人遇到義利之爭時，肯定是先取利，至於義，就以後再說了。對比之下，你就能感受到聖人的那種胸懷、那種眼光、那種氣象、那種風度。當有了這些感受，你從此以後就再也不會懷疑這個世界上有聖人了。這個「不懷疑」不是從書本上得來的，不是從小道消息那裡得來的，而是從現實中得來的。這種「得來」讓我們有了一個堅定的信念：衹要好好學習、好好修養，我們就可以成爲這樣的聖賢，擁有這樣的境界和胸懷，這樣的境界和胸懷是真實不虛的，是毋庸置疑的。

像這樣由耳濡目染獲得的感悟，就不是給你講一個概念、一個術語所能相比的。你以爲我給你講一個術語「胸懷」，你就理解什麼叫胸懷了嗎？你不理解的。你衹有跟孔子、釋迦牟尼等聖賢們相處了若干年以後，才知道什麼是真正的胸懷。還有「慈悲」等這些術語都很抽像，如果我單獨給你講「慈悲」，它也就兩個字：「慈」和「悲」。這是沒有什麼意義的。你從「慈悲」這兩個字中得不到任何的啟迪，得不到任何有靈魂的東西。那麼你要怎樣才能得到慈悲之真精神呢？衹要和有真慈悲、真博愛的人生活在一起，長期相處，耳濡目染，你就知道了。因爲他們是把慈悲滲透在每一件事情中，通過每一件事情來寄託、展現他們這種慈悲和博愛的。你從此以後就再也不會懷疑這個世間有大愛、慈悲了，你再也不會懷疑了！這種不懷疑是建立在你的耳濡目染、親身經歷的基礎上的。

這還僅僅是心傳、道統的最表面的層次。再深入一層，你就可以跟師父生命相通了：師父的氣脈是通的，

你的氣脈也是通的；師父的心靈是純淨的，你的心靈也是純淨的。爲什麼？師父有的你都有。這就叫道統傳承、生命傳承。通過道統傳承，你就可以把師父的理想、境界、智慧轉移到你身上，再把師父活出來，再把師父的一切呈現出來。也就是說，弟子是師父的化身，是師父的載體，是師父生命的延續。這種化身、這種載體、這種延續，我們東方把它叫作道統傳承。道統不強調名詞，不強調概念，不強調書本，只強調將一個鮮活的生命直接灌輸給另外一個鮮活的生命。當我們獲得這種鮮活的智慧、鮮活的生命的時候，我們再去理解聖賢們的語言，就勢如破竹，一通百通了。不然，縱使你絞盡腦汁都理解不了《金剛經》《道德經》這些東方經典在說什麼。你會覺得《道德經》顛三倒四，不知所云，因爲它的上一句跟下一句沒有必然的邏輯關係（這個邏輯指的是西方的形式邏輯），它上一句在說這個，下一句又說到別的事情上去了；你會覺得老子的語言東拉西扯、信馬由韁，不知道他在說什麼。但是有了般若智慧，你就會發現《道德經》中的每一句話與上下文之間都有著內在的貫通。這種內在的貫通是般若智慧的貫通，是洞見的貫通，不是外在言語表面的貫通。《道德經》是一個非常完整的有機體，一點都不殘缺，但是如果僅僅是從文字表面上看，它就是東一句西一句的，你不知道它在說什麼。

這就是學統與道統的重大差別：學統是建立在經驗智慧之上的，而道統是建立在般若智慧之上的；學統的目的是追求經驗智慧，道統的目的是追求般若智慧。

經驗智慧和般若智慧探索的領域不同，經驗智慧所探索的是外在的客觀世界，即自然界；而般若智慧所探索的是內在主體的生命世界、生命真理、生命真相。由此，它們的功用並不同：經驗智慧衹能開創外在的自然科學和社會科學，而般若智慧可以給我們開創內在的生命科學。生命科學是建立在般若智慧之上的，它是跟西方的自然科學與社會科學性質迥異的新的科學體系或者科學門類。西方文化或者叫經驗主義文化，它所探索的是客觀世界的奧妙，是客體世界的內涵；而東方文化就是生命文化，它所探索的是生命的奧妙，是生命的內涵，因此我們把它叫作生命科學。儒佛道都屬於生命科學的範疇，因此它們探索的是內在的主體世界的真相與真理，它們最終所揭示的真理都屬於生命的真理、生命的真相，而不是外在的物理真相，不是外在的客觀真相。

獲得這兩種智慧的方式也不同。獲得經驗智慧的方式是纍積，最典型的能夠說明這種獲取方式的一句話就是「經一事，長一智」。經驗智慧需要你去經歷才能獲得，若你不經歷這件事情，就永遠不能理解它，你衹有經歷了纔能理解。經歷一件事情就長一點智慧，再經歷一件事情又長一點智慧，所以叫「經一事，長一智」。而般若智慧是通過無我、無爲、無執、自然以及尊師重道的方式才能獲得的，因此東方文化中，不管是儒佛道的哪一家，都始終強調「三無」——「無我、無爲、無執」。想獲得般若智慧就不要去作爲。因爲作爲所獲得的智慧是經驗智慧，不作爲所獲得的智慧才是般若智慧。無論我們看到哪一本經典，衹要它告訴我們要無爲，那麼我們就需要明白，它是要指示、開發、啟迪我們的般若智慧的。但是在經驗智慧中一定要講「爲」，這不能混淆。因爲經驗智慧就是「經一事，長一智」的智慧，如果你不去積極地進取，怎麼能夠經歷更多的事情？如果不經歷更多的事情，你的經驗智慧就不能得到日復一日的增長。所以在經驗智慧中，一定要強調執著、進取、努力、奮鬥，衹有通過這樣的方式，我們纔能夠獲得更多、更深、更高的經驗智慧。但是在獲得般若智慧的方式上正好相反，般若智慧強調「三無」，越「三無」，你的般若智慧就越彰顯。故無我、無爲、無執以及自然（即道家「道法自然」的「自然」），是獲得般若智慧的方式。

其實「自然」是對「三無」的一個總結。「自然」在佛家也有對應的詞語：「任運」。任運就是任由水流，任由花開，任由鳥叫……一切都是「由它去吧」。任運是一種極高的智慧，它比刻意去追求的經驗智慧要高級得多，一般人掌握不了這種智慧，因爲理解、運用和掌握任運是極爲困難的。在佛家，它被標定爲修行的最高境界：什麼也不做。道家的最高境界是自然，也是什麼都不做。人能夠做到什麼都不做，這比做一點什麼要難得多，不信你可以試試。因爲我們已經深深地習慣於做這個做那個，突然之間讓我們什麼都不做，那比殺了我們都難。這是需要長期領會、體悟的，慢慢地領悟，慢慢地領悟，領悟那個什麼都不做、那個任運、那個自然，最後我們才能夠掌握任運、自然的奧妙。那麼，自然也好，「三無」也好，尊師重道也好，都是獲得般若智慧的核心方法和根本方法。無論是儒佛道的哪一家，無論它怎麼繞彎講，無論它用了多少經論講，歸根結底，都離不開這幾個字——「尊師重道」「三無（無我、無爲、無執）」。

爲什麼要「三無」？因爲整個儒佛道文化所追求的最終目標，都是獲得般若智慧，而要想獲得般若智慧，

就必須尊師重道和「三無」。比如，《心經》講的完全都是「三無」思想：「無無明，亦無無明盡」「無老死，亦無老死盡」「無智亦無得，以無所得故」等等。爲什麼有那麼多的「無」？這不就是無我、無爲、無執嗎？它最終要表達的都是讓我們進一步地無我、無爲、無執。衹要做到「三無」，我們的般若智慧就呈現出來；反之，如果做不到，般若智慧就呈現不出來，我們就會走向反面——進取、努力。無論是進取還是努力，都沒有錯，但是通過它衹能獲得經驗智慧，不可能獲得般若智慧。我們越努力、越進取，就會獲得越多的經驗智慧，它是另外一條路——經驗智慧之路，但經驗智慧與般若智慧沒有關係。經驗智慧不能給我們帶來內在的解放或解脫，它所能給我們帶來的只是外解放、外解脫。因爲建立在經驗智慧之上的自然科學與社會科學，衹能夠給我們帶來外在的解放。比如說，自然科學發明的汽車、火車、飛機、電梯等等，是給我們帶來了很大的方便、解放，但這些解放、方便都是外在的。

我們內在的煩惱怎麼辦？我們內在的生死怎麼辦？我們內在的終極關懷怎麼辦？這是自然科學、社會科學沒有辦法給我們解決的。科學再發展，即使可以做到火箭上天、乘宇宙飛船上月球，甚至從月球又跑到火星上，再到河外星系，都解決不了我們內在的煩惱問題、生死問題、無明問題尤其是終極關懷問題，也沒有辦法指導我們如何獲得內在的幸福與快樂。因爲科學沒有辦法解決這些生命內在的問題，因此就連科學家自己也煩惱重重。他儘管是一個偉大的科學家，但是解決不了自己的煩惱問題。諸如牛頓、愛因斯坦，他們最後都走向了宗教信仰，試圖通過信仰基督教來解決他們的煩惱問題，解決他們的生死問題，解決他們的終極關懷問題。雖然能否解決問題是另外一回事，但是他們這種舉動的目的是非常清楚的，即企圖通過信仰基督教來解決科學所解決不了的問題。而這本身就說明他們所追求的科學，沒有辦法給他們帶來內在的解放、覺醒。在西方，欲求得內在的解放和覺醒，他們衹能皈依基督教，因爲西方文化中可供人們選擇的解脫之路極少。在西方，基督教一統天下，西方文明就等於基督教文明，基督教文明就等於西方文明，所以他們能選擇的衹有基督教這一條路，沒有別的辦法。如果他們到中國來，還有三個選擇，即儒、佛、道。可惜在西方衹有一個選擇，而他們選擇信仰基督教就證明，他們的自然科學是解決不了這些內在問題的。

這些內在問題在東方就可以被解決，而且恰好是儒佛道的專長。儒佛道所開顯的般若智慧，可以非常好地給我們帶來內在的解放和解脫。但是，我們東方文化也有一個不足，就是它衹能給我們帶來內解放、內解脫，不能給我們帶來外解放，不能推動外在的自然科學和社會科學的前進。在我們東方，之所以幾千年來都沒有發展出成熟的自然科學和社會科學系統，是因爲我們東方文化始終圍繞的是般若智慧，我們強調般若智慧、感悟般若智慧、深入般若智慧、開顯般若智慧。總之，我們都是圍繞著般若智慧這個核心來修行，來講學，來傳承，一切一切都圍繞著般若智慧。由於我們把所有的精力、心血都投入到了般若智慧中，沒有更多的精力和心血來關注經驗智慧，發展經驗智慧，所以我們就沒有發展出成熟的自然科學和社會科學系統。在東方，自然科學和社會科學幾千年來沒有得到根本性的變化，沒有得到長足的發展；而在西方，它們卻得到了長足的發展，尤其是近幾百年來，它們在西方獲得了突飛猛進的發展。這是有原因的。因爲西方文化十分強調經驗智慧，所以在這麼一片土壤上，在這麼一個文化背景下，它最終能夠孕育并發展出自然科學和社會科學系統。而我們東方如果按照過去的那條路往前走，再發展幾千年，都不會形成系統的自然科學跟社會科學，因爲我們的根本方向出了問題。根本方向不對，如果不改變，無論過多少年也無濟於事。這就是東方文化和西方文化的差異。由於它們的側重點不同，最後發展出來的學科體系也不同，給人類生活所帶來的影響也不同，一個是給我們帶來內解放，一個是給我們帶來外解放。

我們今天學習的皇冠瑜伽是東方文化的一個有機組成部分。衹要是東方文化，就是道統文化，就是建立在般若智慧上的文化，最終的追求就是彰顯般若智慧。道統文化是一定要強調尊師重道的，不尊師重道就沒有辦法復興國學，就沒有辦法復興東方文化。要想復興東方文化，首先要復興尊師重道。因爲衹有尊師重道才能夠再續道統，衹有再續道統，我們纔能夠在儒佛道的修學上登堂入室，才能夠談得上傳承文明、傳承聖賢智慧、傳播聖賢學問，所以，這一切的前提都是尊師重道。因此我們皇冠瑜伽首先提倡尊師重道，再把尊師重道強調出來，而不是像西方文化那樣只重視知識傳授，無視師道尊嚴。現在的大學幾乎不再提師道尊嚴，不再提尊師重道，因爲它們覺得沒有必要，衹要學生把老師教的數學公式、物理公式等知識記住就行了，至於師生之間的內心是否相通不重要，生命是否相通不重要。

但是在我們的皇冠瑜伽中，在以儒佛道爲代表的整個國學的傳承中，必須要強調尊師重道，必須強調師

徒之間、師生之間的心靈相通、生命相通。因爲相通多少，這個道統就傳承下去多少；傳承下去多少，我們就能夠接到多少；接到多少，我們就能夠獲得多少的造詣。因此我們瑜伽乃至整個儒佛道都是這個觀點：師父（或者上師）是成就之本。我們要想在修行上獲得成就，就必須尊師重道；衹有尊師重道，衹有在上師的持續加持下，我們才能夠獲得成就。所以，中國西藏和印度的瑜伽師徒們，是把所有的成就都歸於師父或上師的。這個「歸」不是出於禮貌，而是出於內心。如果我有一點點成就，我不認爲這是我個人取得的成就，這全部是來自我的師父、上師、古魯（Guru，印度對上師的稱呼）給我的加持，來自生命的傳承。這不是謙虛，衹是在陳述一個事實。無論有多大的成就，我都不認爲這有什麼值得驕傲的，因爲這並不是我自己取得的。師父或上師纔是成就之本，我一切的一切都源於我的師父或上師。我本人什麼都沒有，既無功德也無品質更無造詣，但爲什麼後來又有一些功德、品質和造詣了呢？因爲師父傳給了我。那麼師父的功德、品質和造詣又來自誰呢？來自他的師父。這樣一代一代地傳下來，就叫道統傳承。

所以在我們東方，非常強調你的師父是誰。你的師父是誰基本上決定了你是誰，因爲你是你師父的化身，你是你師父的延伸，你師父的造詣、境界和胸懷決定著你的造詣、境界和胸懷，這一點是非常重要的。過去在我們東方，大家一見面首先問的不是你是誰，而是問你師父是誰、你的師承是什麼。因爲你衹要說出師承，我差不多就瞭解你是誰了。比如，一說你是朱熹的弟子，我差不多就知道你的學問、造詣、學養等等如何了；一說你是王陽明的弟子，我差不多就知道你的脾氣、性格、風格、境界、見地等等如何了，因爲你是王陽明的弟子，你是王陽明的化身和延伸。所以過去的人見面，特別是學者、修行人之間見面，更感興趣的是你師父是誰，而不是你是誰。衹要知道你師父是誰，我就對你瞭解得八九不離十了，因爲你是你師父的化身，你是你師父的延伸，這就叫師承。那麼你師父的功德、品行、智慧，又從哪裡來呢？從他的師父那裡來。就這樣一代一代向上追溯，一直追溯到哪裡呢？儒家是追溯到孔孟，道家是追溯到老莊，佛家是追溯到釋迦牟尼，一路貫通下來，這就叫傳承。

人類歷史的發展規律

印度哲學裡面有一個詞語，後來被佛教大力發揚了，這個詞就是「娑婆世界」。「娑婆」是梵語，是堪忍或缺憾的意思。「娑婆世界」就是缺憾的世界。我們這個世界從誕生那天起就是缺憾的、不完美的。那麼，完美在哪裡找？在本體裡找，在無限、無極、永恆裡找。因爲這個現象世界沒有任何東西是完美的，所以它才叫娑婆世界。「娑婆」就是不圓滿，就是殘缺不全，這就意味著它有可被改造之處。那它被改造過了是不是就完美無缺了呢？還不是，我們對這個被改造過的世界還可以再改造。所以人類就這樣在不斷地改造著世界，所有的東西都在不斷地改造、充實之中前進。但有時候它還可能被改造壞了，那我們就再把它往好的地方改造。人類社會就是在前進、後退的循環往覆中發展、進步的。

這就是我們那個古老的太極圖所揭示出的一個天地宇宙的規律——波浪式前進的規律。如果把太極圖中間的那個豎著的 S 線放倒，橫過來看，它就是波浪，寓含的就是萬事萬物波浪式前進的規律。波浪式前進就是有高峰有低谷，它不會永遠高峰也不會永遠低谷。這就是天地宇宙、人類歷史的一個規律。這個規律叫作太極圖的波浪原理，被我們中國人掌握了，而到了馬克思那裡，它被稱爲否定之否定定律。事物的發展有高峰，高峰過後，低谷就把高峰否定了，新的高峰又來否定這個低谷，這就是否定之否定。沒有任何一件事情的發展是直線的——永遠處在高峰上或永遠處於低谷中，一段時期高峰、一段時期低谷纔是它的真實狀態。

具體到人文領域，它的發展也是一段時間興盛了，過一段時間又衰落了，之後，經過一批仁人志士的全力推動，它又興盛起來了……這是無法逃脫的規律。我們現在的人文領域就是在倒退，因爲它在某種意義上可能還不如清朝以前了。但倒退不可能無休止地持續下去，當它到達一種極限的時候就會發生質變，其實，現在就已經到了極限了。現在全中國的人幾乎沒有什麼人文素養了，不懂文、史、哲是什麼，不懂宗教是什麼，甚至連文科領域的人都不懂人文文化。這就導致了每一個人的靈魂和生命都是枯萎的，這種人文的倒退已經無以復加了，到了讓人忍無可忍的地步了。這種狀況就必然使得一群人站起來，呼籲人文文化，接續上這個中斷了的人文文化，重新推動人文文化的發展、進步。那麼在這一群人的推動下，人文文化會因越來越受重視而越來越普及，就會走向一個新的高峰。

必須指出，表面上看來，是我們一群人在主動地倡導、推廣、傳播人文文化，其實換一個角度，站在歷史、宇宙的角度來看，我們還是被動的。從個人角度來看，確實沒有誰拿刀逼著我們去推動、弘揚文化。但是，如果站在歷史角度來看，我們無非是歷史的一個棋子，因爲歷史發展到這一步就需要我們這個棋子來完成它的一個目的，來實現它的一個法則。也就是說，在低谷達到一定時候，歷史就會誕生幾個人來遏制這種下滑的勢頭，使它慢慢地往上走，歷史要透過這幾個人，來實現它的波浪式前進的目的。所以，我們這些人都是被歷史運用的一個工具、一個棋子。由此看來，我們又都是被動的，是被歷史利用了，被天地宇宙的規律和法則利用了。

但是，我們不要望文生義，不要一聽說「被利用了」就覺得好像自己吃虧上當或者怎麼樣了。基督教有一個重要的詞叫「揀選」，就是被上帝所揀選。能被上帝揀選是因爲你傑出，如果你不傑出，上帝還看不上你，更不會通過你來傳達他的旨意呢，因爲你不配。上帝只會揀選符合他要求的人來傳達他的旨意。現在，我們把「上帝」這個詞換成「歷史」。歷史只會選擇一群傑出的人，並透過這些傑出的人去實現它的意願和法則。你能夠被歷史揀選上，作爲實現它的規律和法則的一個代言者、一個工具，那是你的榮耀，不然，你這一生就會如草芥一般毫無價值和意義地逝去。因爲你被歷史的規律和法則利用了一番，你的價值和意義才得以透顯出來。因此被利用並不是悲哀，反之，這實在是值得慶幸的。這就像基督徒一樣，儘管每個基督徒都希望被上帝揀選，成爲上帝在人間的化身和代言者——可以說整個基督徒的一生就是渴望被上帝選中的一生，但真正能實現這一願望的是少之又少的，因爲絕大多數基督徒都是不合格的。所以，千百萬人當中能有幸實現被揀選之願望者實屬不易。

國學於當世之意義——當代人的精神出路

我們今天講的主題是「國學於當世之意義」，副標題是「當代人的精神出路」。體味這個副標題，我們就能品出裡面隱含著一點悲壯色彩。「當代人的精神出路」背後的意思就是我們當代人的精神目前還沒有出路，至少是出路不佳。因爲我們當代人的精神出路不怎麼好，我們纔會有「當代人的精神出路」這一主題。那麼我們當代人的精神出路在哪裡？按照我們的理解，這條出路就在國學這裡。

一、什麼是國學

什麼是國學？現在人們對國學的定義非常多，也非常混亂。歸納起來有兩種，一種是現實性定義，一種是理論性定義。所謂的「現實性定義」就是不說國學是什麼，只做一些事情出來讓大家看，大家看了這些事情就明白了什麼是國學。這就是用行爲來給國學下定義，我們就把它叫作「現實性定義」或者「行爲性定義」。就是說，沒有在紙面上、學術上跟大家討論什麼是國學，什麼不是國學，而是成立一個國學館或者相關的國學機構，用幾年的時間做一些事情，通過這些事情告訴大家什麼是國學。我們絕大多數的民眾是通過現實性的國學行爲，諸如國學館、國學機構、國學老師的國學行爲來對國學有一個認識的。儘管這個認識還沒有上升到理論總結的高度，但是一提起國學，大家心目中都有一個大概的框架，知道哪類事情叫國學。就目前來看，我們中國人通過對現實行爲的感受而獲得的對國學的這個理解是非常淺薄的。

現在我們一提到國學，想到的無非就是《三字經》《地藏經》。現在到處在講《三字經》和佛家的一些入門性的東西，如《地藏經》和打「地藏七（就是以七天爲期限，每天專修《地藏經》）」，還有所謂的「幸福人生」學習班。它的廣告是：到現在爲止，你還不知道幸福是什麼吧？那就參加我們的「幸福人生」學習班，我們告訴你什麼叫「幸福人生」。現在的「幸福人生」學習班已經准宗教化了。它已經不是通常意義上的告訴你應該如何說話、如何處事、如何做人的基本道理的學習班了，它已經上升到一種准宗教組織、准宗教思想的層面了。凡是來參加這個「幸福人生」學習班的人，據我所知，絕大多數的情況下都被要求絕對吃素，被培養起一些很強烈的宗教信仰。它是在一種很強烈的宗教氛圍下來談「幸福人生」，告訴你幸福是什麼的，基本上就是把一點佛教思想和儒家表面上的仁義禮智信的粗淺的倫理綱常混雜進去。這就是所謂的「幸福人生」。

比如，吃素就是典型的佛教思想。中國文化從來沒有吃不吃素這個問題存在。中國的文化無論是先秦的諸子百家還是後世剩下的兩家——儒家和道家都不存在吃不吃素的問題：從道家角度講，《道德經》《南華經》（即《莊子》）從來沒有討論過吃不吃素的問題；從儒家角度講，與吃素正好相反，孔子非常強調人要吃肉，不吃肉不行。

孔子在《論語》中還強調如何吃肉：第一，「割不正，不食」，肉要割得工整。如果你那個刀法不快，胡亂割肉，把肉割得塊不成塊、片不成片，孔子說，這樣的肉他不吃，他要吃的肉必須是割得很工整的。第二，不僅要割得工整，還要「膾不厭細」。「膾」用我們現在的話說就是切得很細的魚或肉。第三，「失飪，不食」，就是烹調的時候要把它烹到位，如果你做得半生不熟的他也不吃。而且孔子收弟子的學費就是肉乾，當時的術語叫「束脩」，用我們現在的話說就是十條肉幹。

當時是以物易物的時代。因爲在孔子那個時代，貨幣還沒有特別發達、特別流通，還是以物易物爲主的原始的經濟時代。現在的雲南、西藏，有一些偏遠地區仍然處在以物易物時代。你拉一頭牛到市場上，如果需要三頭豬，就用這頭牛換人家的三頭豬，這就是以物易物。因此，當時孔子收學費收的不是現金，因爲現金不流行。所以，他就是把肉乾當作學費來收的。

儒家是非常提倡吃肉的，孔子本人就做出了表率。由於孔子本人非常強調吃肉，而且喜歡吃肉，並且以肉作爲他收學生的學費，所以儒家不討論吃不吃素的問題。他還經常問他的學生有沒有肉吃。他貧窮一點的學生，比如顏回，就沒肉吃。顏回不要說沒肉吃，就連水都沒得喝。他每天衹能「一瓢飲」——喝一瓢水，

想多喝一點都沒有。不像現在有自來水，衹要打開水龍頭就有水，你想喝多少就喝多少。那個時候沒有自來水，如果你想喝一點水，得到很遠很遠的地方去把它挑回來。顏回是學習比較上進的學生，他不願意把時間花在日常生活上，所以就沒有過多的時間去挑水，就沒水喝，衹能控制自己的飲水量，每天只喝一瓢水。因爲他喝得越多，去挑水的次數就越多，這樣就耗去越多的時間。那個時候的井是很稀少的，打一口井是非常困難的，很多個村莊合力才能打一口井，所以很多個村莊合用一口井。不像後來的技術發達了，一個村莊一口井；再後來技術更發達了，每家每戶都可以打一口井。所以顏回到井裡取水要走幾個村莊那麼遠的距離。他爲了節約時間，每天就只好「一簞食，一瓢飲」。這「一簞食」用現在的話說就是一碗飯，但飯裡面沒有肉。孔子就經常關懷這類學生，問他們還有沒有飯吃或者還有沒有肉吃。如果沒肉，他那兒有「學費」，讓學生拿他的幾個「學費」去吃，就是他那兒有肉乾，讓學生拿去吃。

在儒家和道家這一氛圍下，中國自古以來從來不討論吃不吃肉或吃不吃素的問題——這根本就不是個問題，至少在儒、道兩家看來這是個偽問題，是不需要討論的。人生下來就應該吃肉，這是天經地義的事情，這個問題就不應該討論。就像我們討論人該不該呼吸一樣，在儒家和道家看來，人吃不吃肉就像人呼不呼吸一樣，是不需要討論的，因爲人生下來就呼吸。

它什麼時候成了問題呢？當佛教傳到中國以後，吃不吃肉、吃不吃素才成了一個非常嚴重的問題。而佛教有小乘佛教、大乘佛教，還有金剛乘佛教（又叫「密乘佛教」）。這三乘佛教的思想相互間的差異是巨大的。我經常跟學佛的朋友討論，我說：「你們學佛，你們要告訴我，你們學的是哪一乘的佛。因爲佛教分三乘——小乘、大乘、密乘（或叫金剛乘）。如果我不瞭解你們學的是哪一乘的佛，我就沒有辦法跟你們對話。」爲什麼？因爲每一乘的佛教思想跟其它乘的佛教思想的差異是非常大的，乃至於很多時候它們的思想是相反的。也就是小乘佛教的很多觀點跟大乘佛教是牴觸的、是相反的，至少是有重大出入的。大乘佛教的思想跟金剛乘佛教的思想之間又有相當大的衝突。比如說，禁止吃肉的政策僅僅限於小乘佛教，到大乘佛教時期就開始放寬了，但是仍沒有提倡吃肉。大乘佛教衹是放寬了政策，在必要的情況下可以吃肉，前提是「必要的情況」。這是大乘佛教對吃不吃肉的基本態度。到了金剛乘佛教時期，佛家就像儒家一樣不再討論吃不吃肉了，因爲它不是個問題了。中國西藏的佛教就是以密乘佛教（金剛乘佛教）爲主，所以在西藏吃不吃肉不需要討論。

那麼，現在我們就得出結論：吃肉僅僅在小乘佛教中被絕對禁止，在大乘佛教中並非完全禁止。中國內地的佛教是以大乘佛教爲主，但是它並沒有像真正的大乘佛教那樣提倡肉可吃可不吃，而是絕對不吃。絕對不吃肉嚴格地講是違背大乘佛教思想的，因爲大乘佛教思想是講究行菩薩道，講究入世，講究和普通百姓們和光同塵、打成一片的。既然老百姓都是吃肉的，那麼我們爲了跟他們打成一片，也可以適當地吃點肉，這是大乘佛教的基本思想。

但是，中國內地並沒有嚴格執行大乘佛教的思想，而是相反，嚴格執行著小乘佛教的思想，就是絕對不吃肉。這是從梁武帝開始的。在南北朝的時候，南朝（即宋、齊、梁、陳四朝的統稱）有一個梁國。它以江淮爲界，江淮以北是東魏和西魏，江淮以南就是梁國。梁國的皇帝叫梁武帝。梁武帝是一個癡迷的佛教徒，他是中國歷史上信仰佛教最爲虔誠、最爲狂熱的一個皇帝。他曾多次到同泰寺中，假裝出家，稱「捨身爲奴」，就是放棄皇帝的尊榮，當一個寺奴。古代中國的寺廟，是有寺奴的。寺奴就是奴隸或佣人，這個佣人專門爲寺廟服務。現在的寺廟沒有寺奴了。

佛教從印度傳到中國的時候，並沒有要求大家必須吃素。歷史上有明文記載，佛教是在西元 67 年傳到中國的。在此之前佛教有沒有可能傳到中國了呢？可能有，但是沒有文字記載。我們能夠找到的較爲可靠的文字記載，就是在西元 67 年的東漢明帝時代，佛教開始傳入中國。自佛教傳入中國起，一直到西元 511 年梁武帝下令禁止全國僧侶吃肉爲止，已經有四百多年的歷史。在這四百多年的歷史中，佛教並沒有討論吃不吃肉的問題。

四百多年以後，那個癡迷的佛教徒梁武帝開始禁止吃肉。他下了一道詔書（在古代，皇帝的詔書就是最高命令），於西元 511 年正式頒行全國，詔書名爲《斷酒肉文》。「斷」就是禁止，「斷酒肉」即禁止酒肉。他當時禁止得非常徹底，不僅是禁止出家的和尚、尼姑吃肉，而是禁止所有人吃肉。他的目標是在大梁國建立一個佛化國家，把佛教上升到國教的高度。梁武帝認爲佛教徒不應該吃肉，這只是他的理解，並不符合大

乘佛教本身的教義，尤其是不符合金剛乘佛教的教義。但是梁武帝個人認爲，佛教徒或者是佛化國家的人們就不應該吃肉。爲什麼呢？他是這樣理解的，衹要人們吃肉就會引出殺生問題，而殺生有違佛家的慈悲精神。如果人們不殺生，肉從哪裡來呢？所以吃肉的前提是殺生。人們要吃豬肉就得殺豬，要吃羊肉就得殺羊，要吃什麼肉就得殺什麼生。他爲了秉持「不殺生」這一精神，就要求全國不吃肉、不販賣肉，所有的屠戶必須關門。更有甚者，他還要求人們不可畜養家畜，諸如雞、鵝、豬、羊等。養家畜是什麼意思？不就是供人們吃的嗎？那人們一吃不就殺生了嗎？他爲了不殺生，乾脆連家畜都不准人們養。全國人不准養豬、養雞、養鴨等，不准販賣豬肉、雞肉、鴨肉等，所以更談不上吃肉。

因爲中國就是一個肉食的國家，梁武帝突然命令全國所有的百姓既不准養家畜、不准殺生、不准吃肉，又不准販賣肉，導致全國的經濟瞬間癱瘓。老百姓就是靠這些副業來賺一點生活費的，就是靠賣雞、賣豬等換一點錢來改善生活的。他不讓百姓養豬，不讓百姓養雞，百姓的生活就沒有辦法維持下去了，弄得整個梁國民怨沸騰。百姓不斷地向皇帝上萬言書，請求皇帝撤回此令。後來梁武帝也作出了妥協，讓一般的百姓恢復到原來的生活：愛養豬就養豬，愛養雞就養雞，愛吃肉就吃肉。但是，他還保留了一點：出家的僧侶不可以吃肉。因此《斷酒肉文》這篇詔書對出家僧侶仍然是有效的，但是對老百姓可以無效。這個讓步作出了以後，僧侶不吃肉就成了定論，一直到現在。從此以後，中國內地的和尚不再吃肉，寺廟也不再養豬、養雞了。

在此之前的四五百年，中國的寺廟都是自己養豬，自己養雞，自己養羊的。我們現在的人都想象不到，古代的寺廟裡面養著一群雞，養著一群豬，養著一群羊，和尚們還到山裡去放羊。在梁武帝之前的中國寺廟就是這樣一番景象。和尚們把雞、豬或羊養大了以後，就自己殺來吃。吃不完的肉，和尚們就製作成腌肉、鹹肉或各種各樣的肉乾，以後就可以隨時切一點放在鍋裡，煮一煮就能吃了。梁武帝下了這道《斷酒肉文》的詔書以後，中國內地的寺廟不再養動物，不再殺生，不再有肉類食品出現，一直延續到現在。慢慢地中國僧人就養成了不吃肉的習慣。後來道教的道士也不吃肉。但道教這個不吃肉的規定是模彷彿教的，並不是它自己的規定。道教是我們中國的本土宗教，它原本是沒有這些規定的。道教中的戒律幾乎全部是照搬佛家戒律的，佛家做什麼它就做什麼。所以佛家開始吃素了以後，道家也緊隨其後，有了這樣一個規定。所以道家不吃肉不能算中國的傳統，因爲不吃肉的規定不是道家原創的，它源自佛家。佛家也不是這個規定的原創，原創是梁武帝，是梁武帝下了這一個命令，讓中國慢慢地形成了這個傳統。從此，中國內地的佛教徒，包括在家的信眾和出家的和尚，一律由吃葷改爲吃素。但由吃葷改爲吃素並不是佛經的要求，而是皇帝的要求。

釋迦牟尼自己從來沒有絕對禁止他的弟子吃肉。而且在佛經裡面記載，釋迦牟尼的一個弟子病了，身體很虛弱，釋迦牟尼去看他，說他這個身體很虛弱，讓他多吃一點肉，把身體補一補。這是經文中的明文記載。也就是說，至少在特殊情況下，在他的弟子們身體虛弱或病了的情況下，釋迦牟尼是鼓勵吃肉的，而釋迦牟尼本人也是通過吃肉而成佛的。

這得從釋迦牟尼年輕的時候說起。釋迦牟尼出生在現在的尼泊爾境內的喜馬拉雅山山脈中的一個非常小的國家。這個國家多大呢？大約三百二十平方公里，也就相當於我國現在的一個鄉的面積。它在一個小山谷裡面，叫「迦毗羅衛國」。這個國家的國王就是釋迦牟尼的父親，他的名字很古怪，叫「淨飯王」。「飯」就是米飯的意思。可見這個國家是以種植水稻爲主的農業國家，非常注重米飯。淨飯王到了晚年的時候，才生下釋迦牟尼。此時，釋迦牟尼是他唯一的兒子，自然地成了太子。因爲沒有別的兄弟和他競爭，釋迦牟尼不想當太子都不行。

按照當時印度的傳統，要請算命先生給新生嬰兒算命，這是印度的一個風俗。印度是一個非常喜歡算命的國家。印度的普通民眾對手相、面相、蓋房子的風水比我們中國人還相信、還虔誠。我前幾年在印度的時候，很多人讓我給他們看手相。我說：「我不會看。」對方說：「你就會。」我說：「我真的不會。」對方說：「你謙虛。」我說：「我不是謙虛。」對方說：「你就是謙虛，你就是會。」總之他們不管我願不願意，都纏著我，非得讓我給他們看手相。他們認爲衹要是研究宗教、哲學的人，就理所當然會看手相才對。這是印度人的一個觀點。他們蓋房子的時候都要請風水先生來家裡看風水，如門在哪裡開，廁所在哪裡放，客廳在哪裡等等，他們都要嚴格地按照風水先生的要求來做。在印度買房子首先考慮的是風水，其次考慮的纔是價格、地理位置等因素。如果風水不好，哪怕這個房子不要錢，他們都不考慮。印度這個傳統或風俗，不是近幾年才形成的，在印度歷史上始終都是這樣的。

在釋迦牟尼誕生的兩千五百年前也是如此。誰家的孩子祇要一誕生，家人就一定要找一個會算命的人來家裡看這個孩子的命運。所以，釋迦牟尼生下來以後，淨飯王就請了一個在當地非常有名的苦行僧，用我們現在的話說就是隱居修行的大師，來給釋迦牟尼看相、算命。這個大師一看，說：「這個相是我長這麼大看到的最好的相。」然後淨飯王就問：「好在哪裡？」大師說：「這個孩子如果不出家修道，他一定會成爲轉輪聖王。」「轉輪」是當時印度一個特有的術語，即「轉動輪子」，這是表面的含義。它真正的意思是什麼呢？它相當於我們中國人所說的明主、明君，像秦皇漢武這樣的明主、明君。通俗地說，如果這個孩子不出家修道而當上國王的話，將會成爲印度歷史上最偉大的國王，將會成爲一代明君統一天下，讓百姓安居樂業，使國力強盛。淨飯王又問：「如果出家去修行會怎麼樣呢？」大師說：「他會成爲三界導師，成爲這個世界上最偉大的聖者。」淨飯王說：「那還是別讓他成爲聖者吧，我就這一個兒子，還是希望他能成爲轉輪聖王繼承我的王位。」

所以釋迦牟尼在當太子期間，他父親就想盡各種辦法讓他貪戀人間的榮華富貴：把最豐盛的食物給他吃，把最華麗的服裝給他穿，把最堂皇的宮殿給他住，選最優秀的美女給他當佣人、給他唱歌跳舞。就是每天讓他過著一種天堂般的生活，使他忘記出家而不再出家。釋迦牟尼也的確享受著這個溫柔富貴鄉的生活，覺得當太子確實挺好、挺舒服，就這樣到了十九歲。在出家前他結了婚，並生了孩子。可見後來說修佛的人一定要出家，一定不准許結婚，這是錯誤的。釋迦牟尼本人就結婚。他有一個很漂亮的妻子，而且還有一個可愛的孩子，孩子的名字叫羅睺羅。羅睺羅是一個非常可愛的孩子。

就在他的孩子生下來不久，有一天他對外面的世界特別好奇，對他父親說想到城外去看看、去玩玩。他父親滿口答應。他就和他手下的佣人車匿動身走出皇宮。車匿駕了一輛馬車，他坐在馬車裡面，出皇宮來到了市井中。他先後出了東、南、西、北四個城門，每出一個門就遇到一種現象。他出東門遇到一個老人——一個牙齒掉了、眼睛花了、脊背佝僂了、頭髮也白了的老人，那老人拄著枴杖艱難地行走。他出南門遇到一個麻風病人，那個人病魔纏身，顯得特別痛苦。他出西門遇到一群人抬著一個死人。他就問車匿：「他怎麼就躺在那個板上不起來呀？」車匿說：「他死了。」他說：「『死』是什麼意思呀？」因爲他從來就沒有機會見過死亡。車匿想「死了是什麼意思？」這個問題還挺難回答，想了半天說：「『死了』就是不呼吸了，身上沒有溫度了，不能說話了，也不能吃飯了。」他聽了後才明白什麼叫「死了」。他說：「像那個躺在板子上，那麼多人抬著的人，就是死了？」車匿說：「就是。那個人不呼吸了，也不能思考了，就是死了。」然後，他就問了一個非常傻的問題：「是不是所有人都要死呀？」車匿說：「是的。」他說：「那我死不死呀？」車匿說：「我不敢回答。」他說：「沒事，你回答。」車匿說：「你也會死的。」他說：「跟那個板子上抬著的人一樣會死嗎？」車匿說：「是的。你某一天也會躺在那個板子上，你的家人抬著你去火葬。」

這些生老病死的現象對他觸動非常大。他感到了人生的痛苦和無常，此後就一直思考，有沒有一種解決這些痛苦和無常的方法。又有一次，他從北城門出去。出去的時候見到了一個苦行僧，他一看就覺得苦行僧鶴立雞群。苦行僧的那個氣質、風度跟周圍的人大不一樣，他很受觸動。他說：「爲什麼這個人跟周圍的人大不一樣？這個人有如天神下凡之狀，看上去就不像人，像天神一般。這個人爲什麼有這麼光輝的人格和生命？這個光輝的生命爲什麼跟周圍人的差別那麼大？這個人就相當於一個太陽，周圍的人相當於一顆星星，這個太陽一出來，星星就看不見了。爲什麼會這樣？」車匿就說：「因爲他是一個得道高人，是一個修行人。」他說：「修行人可以超越生死嗎？」車匿說：「是的，祇要修行得到成就，不僅可以超越生死，而且生老病死都可以超越。你之前看到的生老病死在修行有成就的人那裡，都已經被超越了。」他說：「天下還有超越生死這樣的事？」車匿說：「是的。」他說：「那你會不會？」車匿說：「我不會，我沒學過。」他說：「那誰會？」車匿說：「據說山裡面有一群隱居的高人，他們掌握著超越生死之術，祇有他們纔會。」

從此，釋迦牟尼就整天夢想著能夠走出皇宮去到森林中，拜那幾位解開了生死之謎的所謂的高人爲師，跟他們修道。他就把這個想法告訴他的父親，他父親心想：「完了完了完了，我擔憂的事情終於要發生了。我爲了讓他貪戀紅塵，舉全國之力讓他吃最好的、穿最好的、住最好的，讓他冬天冷不著、夏天熱不著，時時刻刻處在一種天堂般的生活中，沒想到還是沒留住他的心，他還是要出家。」他的父親就堅決不同意，說：「你必須繼承我的王位。我已經很老了，活不了幾年了，現在國家還沒有繼承人，在我去世以後你要按照我們家族的傳統去繼承我的王位，統治我的臣民。」他父親不僅不讓他出家，反而派了更多的護衛去提防他，

這些護衛晝夜不息地把他所住的地方圍得水泄不通，提防著他出家。但是，這仍然沒有提防住。終於，在一個寂靜的伸手不見五指的夜晚，釋迦牟尼偷偷地溜出他的房間，躍過城牆——那時候城門已經關了，他衹能從城牆出去——脫下了太子服，正式出家了。

爲什麼釋迦牟尼能輕易躍出城牆？因爲他是一個武術大師。釋迦牟尼在當太子的時候可謂文武兼備。文的方面，他的父親給他請來了那個時代最好的數學家、哲學家、宗教家，就是一切都是最好的老師來教他，而且他學得也最好。學到最後，他的老師對淨飯王說：「我沒法再教太子了，我已經傾囊相授了，沒有更多的知識可以給他了。」釋迦牟尼又反過來教他的老師，他就是這麼聰明。武的方面，釋迦牟尼騎馬、格鬥、摔跤、射箭的技術，無論哪一項都是那個時代最好的。他射箭射得最准，拉弓拉得最大，一般的人都拉不動的弓，他都能拉動。據說他力大無窮，可以提著大象的腿把它扔到城外。這個描述估計有點誇張了，但是這是經文中的原文記載，我們也就只好信以爲真了。不管怎麼說，釋迦牟尼是一個文武兼備的奇才。他都可以把大象扔到城牆外，難道還不能把自己「扔到」城牆外面嗎？所以，他半夜的時候偷偷溜出皇宮，一看城門緊閉，便縱身躍出城牆。來到城外以後，他就脫去太子華麗的服裝，從垃圾堆裡揀來了破布往身上一裹，開始了他出家苦行的生活。

什麼是苦行？我給苦行下的定義，就是沒苦找苦吃，就是人本來可以不吃這些苦的，但是他偏要找苦吃。釋迦牟尼找到了傳說中的那幾個苦行僧，並拜他們爲師，跟他們學習，苦行了六年之久。由於他的幾個師父是苦行僧，所以他也是苦行僧，而且他的苦行比他的師父還要徹底。最後他的師父都佩服他，說本來釋迦牟尼來之前他們是第一苦行者，但後來他們的苦行都不如釋迦牟尼了，所以釋迦牟尼纔是第一苦行者。

釋迦牟尼苦行到什麼程度呢？他每天只吃一粒小麥，只喝一滴水。一粒小麥，吃了跟沒吃一樣；一滴水，喝了跟沒喝差不多。他就是這樣堅持了六年之久。到了第六年的時候，他已經把他師父教他的種種苦行，都實踐了一遍。比如說在零下幾十度的喜馬拉雅山上，赤身裸體坐在冰雪上，一坐就是一天。冷苦行做完了就是熱苦行。怎麼熱苦行的呢？夏天的印度是非常熱的，熱到什麼程度呢？我認爲夏天的印度很可能是人類最熱的地區之一。它平均溫度爲 45℃，最熱的時候達到 55℃。我從中國去印度的時候帶了一個小鬧鐘，鬧鐘上有溫度計，這個溫度計最高衹有 50℃。有一天我就把這個帶著溫度計的小鬧鍾，拿到室外放了一會兒，大約放了十五分鐘到二十分鐘，就把它拿回來。溫度計的水銀柱就已經抵達到最高的 50℃了。可見當時的實際溫度比 50℃還要高，但是那個溫度計已經沒法測量了。因爲我的那個溫度計衹有 50℃。如果它有 60℃或 70℃的話，說不定水銀柱還能往上升。所以夏天的印度是非常熱的。就是在這樣酷熱的情況下，釋迦牟尼赤身裸體暴曬在太陽下，坐在沙灘的滾燙的沙子上，一動不動，就這樣堅持下去，堅持了一天又一天。他就是這樣苦行的。

還有金雞獨立的苦行，即單腿站立，一站就是一天。我在印度的時候見過這樣的人。所以大家不要以爲這不可能，以爲這是誇張。印度是一個出苦行僧的國家，現在還有苦行僧。印度歷史上苦行僧最多的時候佔國家人口的 10%，即每一百人中就有十人出家當苦行僧，這是比例最高的時候；比例最低的時候佔國家人口的 4%。現在是印度苦行僧比例最低的時候，但也有 4%的人一輩子過苦行生活。那麼，印度有多少人呢？2014 年印度有約 12.94 億人口，比我們中國少七千多萬。根據聯合國人口預測方案，到了 2025 年以後，印度的人口就會超過中國，那時印度將成爲世界第一人口大國。雖然現在我們中國是世界第一人口大國，但中國做計劃生育已經二三十年了，而印度不做計劃生育。現在印度的家庭少則有兩個孩子，多則五六個，按照這個出生比例，用不了幾年，印度人口就由近十三億上升到十四億，再到十五億，進而超過中國成爲世界第一。就以現在的印度人口爲基數來計算，12.94 億乘以 4%就是五百一十多萬，就知道當今印度這麼多的苦行僧，這個數量是相當龐大的。

我在印度考察的時候就見過很多的苦行僧。他們現在的苦行方法，跟兩千五百年前釋迦牟尼那個時代的相比，並沒有本質上的差別。他們中有一些人在 45℃到 50℃乃至 55℃這樣高溫的沙灘上，盤腿打坐，一動不動。而且還不止一兩個這樣做，而是一群一群的苦行僧這樣做。此外，我也見到過一些單腿站立的苦行僧，甚至還見到幾個舉手苦行的人。他們的手就一直舉著，絕對不放下來：晚上睡覺舉著，早上起來也是舉著。我問過他們苦行的情況，他們說，開始的時候，他們的手會慢慢地浮腫，胳膊也會慢慢地腫起來，但是衹要再堅持幾個月，這個腫就消失了。如果始終堅持不動，大約三個月以後，他們的腕關節、肘關節、肩關節就

會僵硬、僵化，慢慢地粘連起來。關節粘連了以後，手想放也放不下去了，因爲關節已經固定了。他們的手就這樣一直舉著，他們活多少年，就把手舉多少年，一直舉到死爲止。他們沒有辦法給自己剪指甲。因爲那個手舉得太高，他們夠不著，所以舉手的指甲是不剪的，那個指甲就越長越長，長到有時候都能拖到腰，甚至可以拖到地的程度。那個指甲就像女人的頭髮一樣，或像柳樹的枝條一樣垂下來。那個時候我纔知道，指甲長了是可以打圈的。我們平時看不到指甲打圈，是因爲它太短了，當它長到足夠長的時候，是會打圈的，那時我們就能看到，指甲像女人的燙髮一樣，螺旋狀往下旋。這種苦行僧就是這樣一直舉著手。

當然，我們中國人沒有辦法理解這樣的苦行，我們中國人覺得這樣的行爲不正常：他們幹什麼不好？！舉著胳膊幹什麼？胳膊又沒得罪他們。但是印度就是有這樣的傳統。印度也有不吃飯的苦行僧，一天只喝一滴水的現在還有。所以我們中國人不理解，認爲是不是釋迦牟尼的苦行誇張了。其實不誇張。當我在印度瞭解了這些情況以後，我就知道，在兩千五百年前釋迦牟尼修的苦行一點都不誇張。很有可能他就是一天喝一滴水，吃一粒小麥的。就這樣，釋迦牟尼堅持了六年。六年以後，當他把苦行修得比他的師父還要好，他的師父都要反過來拜他爲師的情況下，釋迦牟尼發現他仍然沒有成佛。因此，他就得出一個結論：苦行不能成佛。他就毅然決然地放棄了苦行，離開了雪山。經過六年的實踐，他發現苦行不能成佛，不能超越生死，不能給他帶來生命的終極真相，那就證明苦行的方法不行。那麼什麼方法能給他帶來生命的終極真相呢？他說他也不知道，但是他要去尋找，所以他就放棄了苦行去尋找新的覺悟之道。

他從雪山上下來往前走。他身體特別虛弱，都虛弱到開始眩暈了。他正在一條河中沐浴，那條河叫「尼連禪河」。我還去過那條河。現在那條河的河水基本乾枯了，但是河床還在。那個河床非常寬，最寬處至少有五百米。這就是我看到的尼連禪河，雖然不深，但很寬。當時的尼連禪河估計比現在要深，因爲畢竟過去了兩千五百年，現在它的河床經長時間的淤積已經增高了。

當年釋迦牟尼經過這條尼連禪河時，河水湍急，因身體虛弱，差點就被河水沖走了。他在河水中拚命掙扎，雖然沒有被淹死，但是也被淹得厲害。最後他就連滾帶爬地到了岸邊，就再也沒有力氣站起來了。因爲他剛纔跟河水搏鬥的時候已經消耗了他最後一絲力氣。他就找了一棵很大的樹，在那棵樹下休息。這棵樹旁邊有一個村莊，它是這個村莊裡最大的一棵古樹。這個村莊裡面的村民信奉一種原始宗教。這個原始宗教信奉自然神，它認爲山有山神，河有河神，樹有樹神，風有風神，日有日神，月有月神，星星有星星神，總之，凡是自然界的東西都有神。既然樹有樹神，那麼樹神住在哪裡呢？哪棵樹最大這個樹神就住在哪棵樹裡。那麼，釋迦牟尼所在的這棵樹就是這個村莊周圍最大的、最古老的那棵樹。當地的村民就認爲樹神住在這棵樹裡面。他們就經常來到這棵古老的大樹下，給這個樹神獻祭。

這一天，有一個牧羊女，提著一罐叫「乳糜」的食物來這個地方祭祀樹神。乳糜是什麼東西呢？就是先在鍋裡倒入一些羊奶或牛奶，再把一些切成碎肉丁的羊肉或者牛肉放進這個鍋裡使勁煮，煮著煮著，羊奶或牛奶裡面的水分逐漸減少，這個奶就會越來越稠，到最後就像稠粥一樣。那樣的東西就叫「乳糜」。這個牧羊女提了一大罐乳糜（估計是那個時代最好的食物），準備獻給樹神，以祭祀樹神。她來到樹下一看，以爲樹神顯靈了，其實沒有樹神，只有釋迦牟尼坐在那裡。因爲釋迦牟尼那個時候已經瘦得皮包骨頭了——不像人，而像一個骷髏。我見過一個浮雕，它雕刻的就是釋迦牟尼苦行的形象。怎麼形容這個苦行像呢？就是一具骷髏外面蒙著一張薄薄的像紙一樣的人皮。這就是釋迦牟尼的苦行像。總之，無論怎麼看，他都不再像人了，因爲他沒有人該有的樣子了。就是因爲他不像人，才被這個牧羊女誤認爲是樹神顯靈。有一個不像人的人坐在樹底下，牧羊女一看，以爲是樹神顯靈，就趕緊把乳糜獻給「樹神」，其實是獻給了釋迦牟尼。

釋迦牟尼剛剛從昏厥中醒過來，看到有一個漂亮的小姑娘給他獻食物，他說，太好了，已經六年沒吃飯了。他趕緊接過乳糜，三口兩口就吃光了。那是他這一輩子吃的最香的食物，而且這個食物是肉和奶混合後燉出來的乳糜。因此，釋迦牟尼就是吃肉成佛的。因爲他六年沒吃東西了，所以他吃了乳糜以後，覺得它香得不得了，舒服得不得了。

吃完乳糜以後，他內在有一個聲音告訴他，他要成佛。這不太好理解，就有點像女人生孩子一樣，懷著懷著，時候到了女人就感覺自己要生了。釋迦牟尼也感覺自己要「生」了，但是他生出來的將是一個新的自己。他感覺到自己心裡正在醞釀著一種東西，用他的話說這種東西就叫「開悟」，就叫「智慧的降臨」。不管用什麼形容詞，總之他覺得有一個東西要降臨了，有一個東西要從內在像生孩子一樣生出來，顯化出來，

爆發出來。他要找一個地方迎接這個東西的降臨。他找到了另外一棵樹，那棵樹就是我們現在所說的「菩提樹」（當時這棵樹不叫菩提樹，我們後來才把它叫作「菩提樹」）。菩提樹下有一塊天然的石頭，而且是平整的。他就在石頭上鋪一些枯草，坐在枯草上等待著那個偉大時刻的降臨。他等了四十八天，到了第四十九天的凌晨，他就慢慢地睜開眼睛——當時他是面對著東方的——看到東方有一顆很亮很亮的星星照耀著他。就在他看那顆星星的時候，突然之間他的整個生命「開花」了，那個最偉大的智慧爆發了，他成佛了！這就是釋迦牟尼成佛的過程。他成佛以後，就到處講法，把他所看到的生命的真相、人生的真相（包括痛苦煩惱的真相乃至於生死的真相）告訴更多的人。這就是所謂的傳法——講道、講學。他一直講了四十九年，到八十歲的時候去世——佛家稱作「涅槃」。他的確成了人間最偉大的聖者、最偉大的智者。

那麼，釋迦牟尼本人就是吃肉而開悟的。他吃了肉以後重新獲得了精力，重新獲得了能量，這個精力和能量促使他獲得了開悟。如果沒有那一滿罐乳糜，他還是開悟不了的。因爲他的身體已經很虛弱，他也處於半昏迷狀態了，連常人的意識、常人的思維水平都達不到了，更達不到意識的開花、生命的開花了。想讓生命開花，讓意識開花，前提是有一個旺盛的精力、體力。他苦行了六年，耗盡了精力，是什麼東西給他提供這個開悟的精力的呢？是乳糜，也就是肉給他提供的精力。

所以釋迦牟尼後來講法的時候，是不可能那麼仇視肉食的，因爲他本人就是吃肉而成佛的。但是爲什麼佛教傳到中國後，就演變成了現在的一提到佛教、一提到和尚就一定要吃素的這種狀況呢？這是梁武帝的問題，不是釋迦牟尼的問題。釋迦牟尼本人是吃肉開悟的，他開悟以後廣收門徒，其中有一些門徒身體虛弱，他還鼓勵他們多吃肉。身體這麼虛弱怎麼修行？修行是要付出體力的。無論打坐也好，還是其它的修行也好，都是需要付出體力的，修行人一副萎靡不振的樣子是沒有辦法進行禪修的。禪修的前提是精力旺盛。怎樣才能精力旺盛呢？多吃肉。這才是佛家對待吃肉的真正的態度。佛教傳到中國以後發生了演變，就產生了現在吃素的情況。

現在的國學由於接受了千百年來中國內地的佛教不吃肉的傳統，他們也開始提倡不吃肉。現在所謂的國學培訓班，如《三字經》培訓班、「地藏七」學習班等等，也開始慢慢地宗教化，慢慢地提倡所謂的吃素。吃素本身是一場誤會，不是佛家的本意，是梁武帝這個癡迷的佛教徒下了一道詔書而形成的傳統。但是我們現在的國學推廣者不深究這些歷史根源，衹要哪個觀點時髦，哪個觀點迎合大眾，就提倡哪個觀點。所以一些國學推廣者就開始提倡吃素，導致在不少人心目中產生了好像一學國學就要吃素這一誤會。衹要一說到國學，尤其是佛學、道學，首先就和不結婚、出家、吃素聯繫起來，這完全是一個誤會。釋迦牟尼本人就是有家室的人，他有老婆、有孩子，他用他的行爲證明了學佛與出家沒有必然的聯系。

後來道家也學習佛家出家的思想。最初的道家沒有提倡出家，但是佛教提倡出家，道教才跟佛教學習提倡出家的。你衹要學道，就要出家當道士，就要吃素。這都是歷史性的誤會。我聽說不少儒家的學習班或講座也開始有很嚴重的宗教化傾向了，它們的宗教味道越來越重了。上課之前，組織者把孔子的像擺放好，要求大家給孔子上香，禮拜孔子，拜完了纔開始講課。那個課堂氣氛被弄得很宗教化，其實沒有必要這樣。過去的人尊孔或尊儒，都是發自內心的，沒有把它搞得很儀式化。過去的人也有給孔子磕頭、鞠躬的，但是這個磕頭、鞠躬不是由誰提倡的，是他們發自內心的行爲，不是一種組織行爲，不是一種宗教行爲。但是我們現在把它弄得很組織化、很宗教化。有的不但燒香、磕頭，甚至還配上嗩吶、音樂，把氣氛弄得很神秘化、很宗教化，讓人感覺到好像我們衹要一學國學，就得有一點神秘氣氛、宗教氣氛才行。事實不是這樣的。無論是學佛、學道、學儒，都不是非要配上這些宗教氣氛、神秘氣氛，弄上這些形式才行的。

也就是說，我們當代人因受誤導而對國學普遍有很多誤解。事實上不是我們一學國學就要吃素，一學國學就要出家，一學國學就要弄得很宗教化的。

那麼，到底什麼是國學？如果通過對現實中人們的言行的理解給國學下定義，那國學就是一些神秘和宗教性的東西，如不吃肉、不結婚、要出家等等。這就是民眾對國學粗淺的認識。如果把國學上升到學術的高度來探究，我們就知道，在過去，國學稱爲「義理之學」，現在統稱爲「國學」。在此，我們姑且從文字上來給國學下一個定義：一切優秀的傳統思想和文化。這個定義比較寬泛。幾千年來，中國的傳統文化的主流就是儒佛道三家。所以，從很大程度上來講，國學就是儒佛道三家文化。再往前推到晚周之前，中國的傳統文化佔主流地位的是易學。但後來的易學分流了，分別流入儒家和道家，沒有形成獨立的思想學派，所以易

學不算一家。當我們談儒學、談道學的時候，這裡面就包含著易學。因爲易學沒有形成一個獨立的哲學派別或者義理派別，所以我們就不能把它作爲一個主流思想看待。作爲主流思想的中國傳統思想和文化就是儒佛道三家，當我們提到國學的時候，很大程度指的就是這三家。也就是說儒佛道三家構成了國學的三大核心組成部分。所以，談國學就是談儒佛道。儒也好，佛也好，道也好，都是真正意義上的國學，都是我們民族的本有的核心學問。

二、當代人的精神困境

我們對自己固有的國學文化的誤解、曲解，已經持續了一兩百年的歷史了，再往前都可以追溯到兩三百年以上的歷史。尤其是近一百年，我們對自己的文化越來越不瞭解，越來越疏遠。這導致我們當代人一提到自己的文化，就有一種很遙遠的感覺，好像在介紹著他國的文化一樣。其實這是我們自己的文化，但是在感覺上，它像美國或者非洲文化一樣，讓我們產生很遙遠的心理距離。這種距離感是近一兩百年尤其是最近幾十年逐漸形成的，導致了我們今天的中國人成爲「四不像」，即「不古、不今、不中、不西。」

第一，是「不古」。我們當代人「不古」，那是否說我們要做回一個古人？當然不是。我們現在都是二十一世紀的現代人了，努力地追趕著時尚——喝著咖啡、用著手機、上著網，一切都是現代化的。住在現代化的城市里，我們努力地現代化，就害怕別人嘲笑我們是土包子。我們在生活的每一個細節上，都盡可能地把自己打扮得時尚一點、前衛一點，要和過去拉開很大的距離。所以現在誰要說我們是古人，肯定是不可以的，我們自己也不接受。我們寧願把自己認同爲一個全新的人、時尚的人、緊跟時代步伐的人——至少在主觀願望中是這樣——也不願意把自己認同爲一個從清朝走過來的老腐朽。所以我們不願意接受自己是一個傳統的延續者，這就是我們當代人的「不古」。

第二，是「不今」。儘管我們努力地想把自己打造爲一個時尚的現代人，但在相當多的中國人的大腦中，還殘留著過去傳統中的一些東西，甚至是民間的一些低級文化、低級思想。比如，從職業選擇上講，我們中國人還是認爲「萬般皆下品，唯有當官高」。儘管現在一再強調價值多元化，人們體現價值有很多種方式，成爲官員衹是若干方式之一，但說歸說，在我們當代中國人的潛意識中，還是認爲「學而優則仕」，還是認爲當官是首選。這是幾千年傳承下來的。不管我們從理論上怎麼反駁它，但是在現實中，人們就是認爲「學而優則仕」是正確的，把其它的事情都往後排，衹要有機會，首選的就是當官——至少在絕大多數中國人那裡，是絕對不會放棄這種機會的。除非沒有機會，我們才選擇去經商，去搞音樂，去繪畫，等等。這種意識就是從過去一代一代延續下來的。

還有，很多人都堅持生男不生女。儘管計劃生育宣傳了這麼多年，但是在很多人那裡，還是有一個頑固的念頭——非要生一個男孩才叫傳宗接代，生女孩不算。儘管理論上我們知道生男生女都一樣，生男孩是傳後人，生女孩也是傳後人，但理論衹是理論，一到現實中的時候，人們還是認爲男孩子好，還是要生一個男孩，不生男孩心裡就過不去。這種思想在當代不少人的意識中仍然是很強烈的，在部分地區甚至反而比過去更加強烈了。這就是過去殘留下來的思想。此外還有建寺廟、建祠堂等等，也都是從過去延續下來的習俗。

過去的農業時代，我們很討厭的山頭主義、幫派主義、圈子主義等思想，在某些地區的官場、生意場乃至各行各業中都還是很嚴重的。其實誰都知道這些思想是腐朽的、過時的，誰都知道這些思想應該拋棄，但是事實上它們並沒有消失，它們仍然牢牢地盤踞在我們的大腦中，通過我們的言行，自覺或不自覺地顯現出來。現在國家正在大力破除所謂的山頭主義、幫派主義、圈子主義的官場怪圈。國家爲什麼下大力破除它們？因爲這種現象根深蒂固，不然，就不用下大力去破除了。既然要下大力破除，就表明這種現象很嚴重，也很頑固。理論上，我們都知道這是過去農業時代殘留下來的意識，已經過時了，不應該再有了，因爲我們現在進入了工商業時代，它已經與我們這個時代格格不入了，但衹是在理論上這麼說，現實是，在每個人的大腦中都殘留著很多傳統的甚至是糟粕的東西，這些東西時不時地從我們的言行中顯現出來。從這個角度來講，我們是「不今」。我們生活在新時代，但是我們的大腦仍然是過去的，是清朝的甚至是宋朝的。事實上我們並沒有像我們表面上渴望的那樣來到現在的這個社會，來到工商業時代。

我們並不是自始至終、從內到外都是與時俱進的，有很多東西我們並沒有與時俱進。要想讓我們從靈魂深處做到與時俱進，做到脫胎換骨，跟得上這個時代所謂的潮流、風氣和最新思想，還是需要做相當大的努力的。那些受過高等教育的當代人，算是與這個時代合拍一些。受教育程度較低的群體中，尤其是農村地區，還大量存在著原始巫術、原始宗教，人們的頭腦中殘留著原始思想，原始的世界觀、價值觀、人生觀。即大量的封建糟粕滯留在我們的大腦中。不要以爲我們外表穿著西服、打著領帶就是現代人了，衡量我們現代與否是以我們的思維模式和三觀是否現代爲標誌的，不是以我們外在是否穿西服爲標誌的。外表的服裝說明不了什麼問題，無論是西服、夾克還是中山裝，都衹是一件衣服而已，並不是說穿中山裝的人就一定是老古董。從內在的靈魂而言，我們大部分人都存在著腐朽的東西：傳統巫術、原始宗教，原始思想、落後的觀念。這就是所謂的「不今」。

第三，是「不中」。「不中」是我們中國人近一兩百年來眼光往西看，全盤西化的結果。所謂西學東漸，我們受教育的過程，就是不斷被西化的過程。小學畢業，我們就被西化了 10%；中學畢業，我們就被西化了 20%；大學畢業，我們就被西化了 50%；碩士畢業，我們就被西化了 80%；博士畢業，我們差不多就被西化到 100%了。所以我們整個受教育的過程，就是不斷被西化的過程。因爲我們現在的教育體系就是一個全盤從西方移植過來的西化的體系。我們過去是沒有「大學」的稱謂的，我們過去都叫「學院」或「書院」。過去的佛家是在寺廟中傳承的，道家是在道觀中傳承的，儒家是在書院中傳承的。

過去的寺廟有兩種功能，第一種是宗教活動場所的功能，第二種是教育的功能。過去的小和尚十來歲的時候就出家，並在寺廟中接受教育。從啟蒙教育開始，先識文斷字——慢慢地認字，到學習小篇文章，最後學習大篇文章，這整個過程都是在寺廟中完成的。現在中國內地的寺廟變了味了，中國內地的寺廟衹有宗教活動場所這一功能，而淡化甚至去除了教育的功能，即它們作爲一個大學或一個學院的這種教育的功能已經沒有了。如果一個年輕的和尚想多接受一些教育，那他就得上佛學院。如果他不上佛學院，那無論是當三十年還是五十年的和尚，也將永遠是一個職業和尚，而無法成爲一個思想家，因爲現在中國內地的寺院不再有教育功能了。而泰國等地的佛教寺廟仍然具有教育的功能，它們現在是同時兼有宗教活動場所和學院的教育功能。

過去的道家思想和道家文化是在道觀中形成的，那時的道觀和佛寺的功能是一樣的。道家思想一代一代地傳承，如舊傳新、老傳少，都是在道觀中完成的。道士在道觀中拜一個或幾個師父後，就跟他們學習文化，尤其是道家文化，因爲他是道士嘛，所以要以道家文化爲主。就這樣不斷地學習，直到十年或二十年以後，這個道士成年，他不僅成了一個宗教家，也成了一個著名學者和思想家。所以，過去的道士不是一個純粹的只會弄一些畫符、唸咒等的宗教儀式的宗教家，而是思想家和學者，只不過這個學者有大小之分。那麼他們都是這樣一代一代傳承下去的。

過去的和尚也是思想家。如果我們瞭解一些唐宋時期的和尚，就知道現在的和尚與當時簡直就不能相提並論。可以說，現在中國的著名高僧，給唐朝的一個普通和尚提鞋都不配。唐朝的和尚都是相當偉大的，用現在的話說，他們都是國際級或世界級的思想家、哲學家。反觀現在所謂的高僧，有幾人能達到思想家的高度？有幾人能達到哲學家的高度？唐朝稍微知名一點的禪師或者法師，他們的著作——哪怕是隨隨便便寫的千百字的文章，其邏輯的嚴密程度、思想的透徹程度和體系的完備程度，都絕不亞於甚至遠超羅素[1]和康德。這就是我們當年的文化高度和思想高度。現在的高僧，誰有這樣的思想高度？誰有這樣的文化素養？幾乎沒人有了。這是爲什麼？這是因爲佛家的教育中斷了，寺廟中不再傳承佛家文化了。

現在寺廟的功能是宗教活動場所兼旅遊勝地。若寺廟純粹作爲旅遊勝地還好一點，可悲的是有一些地方已經變質成了騙人的場所來騙取遊客的錢。遊客燒香它要三百元，遊客算命它要八百元，燒香、算命等簡直變成了寺廟設計的各種各樣的騙錢陷阱。就以某個著名寺廟爲例，我們安徽定遠縣有幾千人在這個寺廟出家，但他們不是真正的和尚，他們衹是穿著和尚的衣服而已。爲什麼一個小縣城有幾千人去這個寺廟當和尚呢？原因就是十幾年前，有一個人去外地打工，找不到好的工作，他就遊蕩到此寺廟。在寺廟住了一段時間，他

[1] 羅素（Bertrand Arthur William Russell，1872—1970），英國哲學家、數理邏輯學家、社會學家。出身於貴族家庭，祖父約翰·羅素勳爵曾擔任英國首相。羅素畢業於劍橋大學並在三一學院任教。1934 年皇家學會授予西爾威斯特獎章，皇家數學學會授予德摩根獎章，1950 年獲諾貝爾文學獎金。第一次世界大戰後曾訪問俄國，著有《布爾什維的實踐和理論》，20 年代初來中國講學，對中國學術界有較大影響，回國後寫成《中國問題》。（參見蔣永福、吳可、岳長齡主編：《東西方哲學大辭典》，江西人民出版社，2000，第 485 頁。）

就發現寺廟的錢來得特別快。他認爲這比打工更好：打工縱使累死累活也沒這麼好呀，僅僅是那個功德箱，每天就有數千元乃至上萬元的收入，正逢法會的時候，收入都是幾萬元甚至十幾萬元。他想：「僅僅一個功德箱的收入，我就用不完，乾脆我不打工了，去當和尚算了。」他就去當了和尚。可見他當和尚的目的非常清楚，就是沖著功德箱去的。他根本不信佛教，不信釋迦牟尼，他只信功德箱的錢。如此他就換上了僧袍，正式出家了。

這個小夥子比較靈活，會來事，三弄兩弄的兩年就當上了知客。「知客」就相當於這個寺廟的二當家，他混到二當家的位置上之後，每年都有分紅。寺廟的分紅是這樣的：比如說這個寺廟有二十個和尚，逢年過節的時候，寺廟把一年的收入拿出來，假設有五百萬元，就將這五百萬元根據二十人職務的高低進行分紅，給職務高的人多分一點，給職務低的人少分一點。總之大家就把收入分了，他一年可以分到八十萬元，這就是他剛出家的時候的收入。他覺得他找到了一條生財之道，真是太好了！春節回家的時候，他就不再穿僧袍了，而是西裝革履。他的小夥伴一看，說：「小夥子混得不錯呀！你是在哪裡混的？」他說：「掙錢之道的秘密，不能說。」他旁邊的小夥伴就說：「憑著咱們這麼多年的關係，你就給我們透露一點消息吧。你是在哪裡打的工，在哪裡生的財？」如此這般，他架不住小夥伴的一再懇求，就說了：「我的生財之道就是出家當和尚。」小夥伴說：「這招挺好呀，你也給我們介紹一下吧，讓我們也出家。」他說：「那行，我給你們介紹一下。」就這樣，一人介紹兩人，兩人介紹四人，四人介紹八人……在短短的幾年中，我們那個縣城就有兩三千人在這個寺廟出家。

寺廟的方丈還會給和尚下達任務：今年誰要完成二十萬元的任務，誰要完成五十萬元的任務。若誰完不成任務，年終就要被扣錢：別人分到二十萬元，他衹能分到十八萬元。那麼他們爲了完成各自的任務，可謂無所不用其極，坑矇拐騙就在所難免。比如，若他們看到了大姐，就上前搭訕：「我看你的臉色發暗，最近是不是不順呀？」大姐說：「最近就是不順，所以來寺廟燒香。」他們說：「我有破解之法，來來來，我給你破解破解，給你念個經或念個咒。」念完之後，說：「你佈施[1]一點吧。」大姐說：「我沒錢，就佈施五百元吧。」他們說：「五百元哪裡行啊，你的心不誠。你這事兒要想破解，非得心誠。心誠的標誌是什麼？標誌是佈施五千元以上。」

現在很多寺廟都是這樣，從很大程度上來講，就是利用宗教思想或宗教概念斂財。現在的寺廟已經不是傳統意義上的教育機構了。過去的寺廟都是教育機構，而且是終身的教育機構，和尚在寺廟接受終身的教育，沒有畢業的時候。不像我們現在上學，還有畢業的時候。過去，當一天和尚就得學一天經典，不斷地學習下去，反正有浩如煙海的經典，一生也學不完。這些經典不要說一生學不完，就是三生都學不完，這就是終身教育。那麼和尚晝夜不息地讀經，晝夜不息地聽老和尚講經、傳法，這樣接受幾十年的教育下來，他就成爲一個大思想家了，就算再笨，起碼也是個小學者。學得好的就是大學者，學得不好的就是小學者，無論是大學者還是小學者，都是真學者。因此，過去的和尚出來都是開口不凡的。所以他們能夠成爲人生的嚮導和這個人世間的明燈，所以很多人都很尊敬和尚。過去的法師或道士，無論走到哪裡，都非常受人尊敬。他們受人尊敬並不是因爲他們外面穿著的那個袈裟或道袍，而是因爲他們有真才實學，他們的確有能力和智慧給人們指明方向、指引道路、化解痛苦、解除煩惱，讓人們從各種煩惱和睏頓中走出來。而不是像現在這樣，由於自身素質的低劣，他們的智慧日益減少，能力逐漸下降，境界不斷降低，他們就不可能成爲指路明燈和人生嚮導了。

現在的道士也是這樣，素質低劣，無法和過去相比。過去的道觀也相當於大學，可稱爲「道家大學」或「道學學院」，旨在傳承道家思想。過去的道士是在道觀裡一代一代地接受終身教育，學習道家經典。現在的書院有很多也淪爲旅遊勝地了，沒有終身教育的功能了，也不傳承儒家思想了；而過去的書院是傳承儒家思想的。

因此，現在佛家的傳承中斷了，道家的傳承中斷了，儒家的傳承也中斷了。儒佛道的傳承中斷了以後，

---

[1] 佈施：所謂佈施，就是把他人需要的東西，及時而又無償地給到對方。佈施分爲財佈施、無畏佈施和法佈施三類。但有一個要領務必注意：在這幾類佈施過程中，須做到「三輪體空」以行佈施。三輪，即三個方面、三個環節之義。哪三個環節呢？即施者空——佈施者不可存有「這是我在佈施」，「這是我在做好事助他人」等「我」識，若有「我」識，則爲佈施者不空；受者空——佈施者不可存有受施者必須感謝回報之念想，若有此念想，則爲受者不空；施物空——佈施者不可對所佈施之物念念不忘，在給出之前、之中和之後，皆不可懷念佈施之物。如此，謂之「三輪體空」之佈施。
財佈施就是向他人佈施財物。（摘自拙作《直指生命的真相》）

我們接受什麼教育呢？西方教育。我們從西方引進大學這種教育制度，開始上大學了，本科學制一般爲四年，碩士、博士研究生學制一般爲三年。因此我們上學的過程就是被西化的過程，我們在學校中並沒有機會接受傳統文化或國學的教育。無論是碩士還是博士，我們對自己的文化都是相當有隔膜的，都是相當不瞭解的。我們反而對西方的數理化、天地生、文史哲很是瞭解。由於我們引進這個教育制度，導致我們幾代人一直被西化教育，越來越走近西方和西方文化，而遠離東方和東方文化。所以無論我們受教育的時間多麼長，我們距離自己的文化都是越來越遠。我們現在接觸佛家、道家、儒家文化時，有點像外國人接觸中國文化一樣非常的陌生，而且這種陌生程度已經到了讓人吃驚的程度了。表面上看，我們是中國人，但就內在的思維方式來說，我們已經被嚴重地西化了，我們的靈魂實際是西方人了，我們已經不是純粹的中國人了。純粹的中國人的標誌是什麼？就是與自己的文化融爲一體。這樣的人就叫作本國人或本土人、本地人。而我們受教育的程度越高，我們就越被西化，因此，我們與我們本土的文化或者說本國的文化的心理距離反而越來越遠。所以從這點來說，我們不是純粹意義上的中國人。這就叫「不中」。

第四，是「不西」。我們不是純粹的中國人，我們接受了西方教育被西化後，是不是西方人呢？其實我們也不是真正意義上的西方人。不是真正意義上的西方人，不是指我們外在長著黃皮膚、黑眼睛的長相不像西方人，而是指我們的靈魂不像西方人。西化教育和真正的西方文化是兩回事。所以我們再強調一遍，我們中國這麼多年推崇的西化教育和西方文化不是一回事。西方文化是西方文化，西化教育是西化教育。被西化以後的我們，並不完全等同於西方人，我們的思維方式、價值觀念、人格觀念，並沒有徹底地西方化。我們到西方生活一段時間就能發現，我們跟真正生在西方、長在西方的西方人，在各個方面都存在著巨大差異，尤其是在軟性的文化方面更是有著巨大的差異。我們的言行習慣和思維方式跟真正的西方人相比，差異非常大。不要以爲我們接受了一二十年的西化教育，我們跟西方人的差異就小了，實際上我們之間的差異仍然很大，我們仍然不知道他們在想什麼、在做什麼，他們也不知道我們在想什麼、在做什麼。我們接受了一二十年的西化教育以後，就代表我們真正理解了西方的歷史、哲學、藝術和政治了嗎？未必，至少絕大多數的中國人仍然搞不懂它們的真正內涵。

就拿西方藝術中的美術來說，人家那個《蒙娜麗莎》爲什麼美？說實在的，我們中國人，至少是絕大多數的中國人都沒搞明白。不要以爲我們到盧浮宮看了《蒙娜麗莎》就明白了西方美術，事實並非如此。我們的明白僅僅停留在表面，這種明白跟真懂西方美術還有很大的距離。再拿西方藝術中的音樂來說，我們真的聽得懂肖邦的音樂嗎？不能說全部中國人都聽不懂，但至少絕大多數的中國人是聽不懂的。

再拿西方的政治來說，人家的那個民主精神和契約精神到底是怎麼回事，是怎麼在幾百年甚至幾千年的歷史中逐漸形成的，我們真的沒有弄明白。我們衹是生搬硬套地把那個民主套到中國來，我們把民主搞得似是而非，其實是我們沒有理解它的真精神或真精髓在哪裡而導致的。以後我們能不能將其弄明白，我還不知道。但目前爲止，我們中國人不僅對西方的民主精神、契約精神沒有真正理解，而且對其自由精神、自由經濟（諸如公司制和股份制等等）都缺少進一步的認識，我們衹是弄了其中的一點皮毛回來。

歸根結底，我們的西化教育只是照貓畫虎，而且畫虎不成反類犬，就畫了一隻「小犬」回來。我們與西方的心理距離或精神距離還有萬重山需要翻越，還有很長的路要走，並不是接受了一二十年的西化教育就代表我們真的懂西方了。這個就叫「不西」。

那麼上述幾點合在一起就叫「不古、不今、不中、不西」。這就是我們當代人的狀態，就是「四不像」或「四不是」的狀態。若說我們是古代人，我們卻穿著西裝冒充當代的時尚者；若說我們是當代的時尚者，我們腦子裡卻還殘留著大量原始、封建、落後的東西；若說我們是中國人，我們卻對本土的文化如此陌生；若說我們是西方人，我們卻無法真正理解西方文化的內涵。所以說我們是「不古、不今、不西、不中」的「四不是」。這種「四不是」的結果就是人格分裂或精神分裂，就是無體、無根、無力。

「無體」就是我們沒有人格主體，因爲我們「四不像」或「四不是」，因此缺少身份認同。我們像一個新時代的遊魂野鬼，沒有一個明確的「我是誰」的身份認同，即我們對自己認知不清、認識不明。這種認知不清、認識不明就會讓我們失去主體。一旦失去主體，我們就會怎麼樣呢？我們整個生命、整個人生就失去了根，所以無體者一定無根。

「根」是什麼呢？我們認同什麼，什麼就是我們的根。如果我們有一個明確的身份認同，這個身份認同

就是我們的根，我們的一切情感、一切思維就會從這個根發展出來。但是，因爲現在我們無根，因此我們就像一個斷了線的風箏或一個無根的浮萍，是飄著的。我們隨著社會的各種力量推動著、飄蕩著，不知道將要飄落到哪裡去。所以我們不知道從哪裡來，也不知道到哪裡去，因爲我們就是一個斷線的風箏或一個無根的浮萍。我們就是這樣一種感覺。

那麼一旦無體必然無根，一旦無根必然無力，因此我們內在就缺少力量。我們像一個斷線的風箏或無根的浮萍，哪裡來的力量？我們就感覺自己被社會的種種慾望、種種思潮、種種勢力驅動著，漫無目的地游蕩著。因此我們空心無力，我們像一個空心人，像一個行屍走肉。我們的命運不受自己掌控，我們的人生不受自己把握，我們的生活不受自己主宰。爲什麼會這樣？因爲我們軟弱無力。

用西方心理學的話說，每一個人都有一種被拋棄感和無家可歸感，這是我們每個當代人的感受。就好像我們是被父母拋棄在這個地球上的孤兒一樣，其實我們有父母，但是我們在感覺上像是一個無父母的孤兒一般。這就叫「被拋棄感」。衹要我們有被拋棄感，那麼緊接著就有無家可歸感。

這個「無家可歸」是一種感覺，並非我們真的沒有地方可歸，我們有的那個地方只是房子，不是一個家，家是一種感覺和感受。有房子的人未必有家，家是一種港灣一般的感覺。就像那個動物在外面經受風吹雨打後回到了自己的洞裡，它在那裡能夠擋風避雨、能夠放鬆、能夠休息、能夠恢復自己或找回自己，那樣的地方纔叫「家」。但是現在更多的人衹有房子、衹有住處而沒有家。住處不叫家，因爲我們在自己的住處並沒有獲得很好的放鬆和休息，甚至我們在自己的住處裡面對著自己的丈夫或妻子或其他家人的時候，也許裝得更多，更需要戴著面具去生活。凡是需要戴著面具去生活的地方都不能稱爲「家」，衹能稱爲「住處」。那麼家在哪裡？我們沒有家。沒有家就產生無家可歸感。因此現在大多數人都有一種強烈的無家可歸感，不知道自己的家在哪裡，不知道自己的歸宿在何處。我們總是感覺自己不斷地在風雨中跑呀跑，到底什麼時候跑到盡頭，我們不知道。我們只知道有一種無形的力量推著自己拚命地跑呀跑。因此我們沒有家，沒有港灣，沒有可供自己休息的地方。這就是當代人的感受。

這種被拋棄感、無家可歸感來自何處？來自無力感。這種無力感又來自何處？來自無根感。這種無根感又來自何處？來自無體感。因爲我們沒有身份認同，因此就沒有身份主體。爲什麼沒有身份主體？因爲我們當代中國人是「四不像」的人，所以我們當代人的痛苦，很可能是中國有史以來最深的。

2012 年，中央電視台《走基層・百姓心聲》搞了一個「你幸福嗎？」的採訪活動，往全國派出了很多記者，到處問街頭百姓「你幸福嗎？」採訪過程中還鬧出了很多笑話。有人說：「我不『幸福』，我姓曾。」然後有一個攝像師拍攝了他前面一個記者的採訪。攝像師扛著鏡頭，前面的記者在馬路上隨機採訪，記者逮著一個人就問「你幸福嗎？」再逮著一個人又問「你幸福嗎？」問著問著，他就問到了一個在馬路邊上撿垃圾的老太太。這個老太太看上去有八十多歲的樣子。他們就去把話筒遞到老太太嘴邊，問：「大娘，您撿垃圾幸福嗎？」老太太說：「啥？」記者提高聲音問：「您幸福嗎？」老太太說：「我耳聾，你大點兒聲。」最後那個記者幾乎是使出了吃奶的勁兒，喊道：「您幸福嗎？」老太太繼續：「再大點兒聲！」這個記者很無奈，說：「算了算了，這個老太太耳朵不好，我們採訪下一個人吧，不採訪她了。」記者就走了。剛一走，那個老太太就自言自語：「我早就聽見了（我就是不回答你），累死你個龜孫子！釣魚島和腐敗的事你不問，拎個破麥克風滿大街問窮人『幸福嗎？』我八十三歲了還在撿破爛你說我會幸福嗎？」所以，當代人的幸福指數有可能是中國有史以來最低的。那麼爲什麼我們如此的不幸福呢？

1997 年，世界精神病協會年會就指出，人類已從「軀體病時代」進入「精神病時代」。心理疾病已成爲二十一世紀的「世紀病」，幾乎所有人都有不同程度的心理危機。所謂「心理危機」就是我們的心理問題還沒有嚴重到需要進精神病醫院的程度，但是我們的心理已經很不健康了，這就是心理上的「亞健康」，需要進行心理干預。我們之前只聽說過身體上的亞健康，其實我們當代人心理上的亞健康比身體上的亞健康的比例要高得多，如果人群中有百分之八十是身體上的亞健康患者，那麼心理上的亞健康患者至少達到百分之九十。所以我們當代人需要治療的最急迫的不是身體上的亞健康，而是心理上的亞健康。莫名其妙的苦悶、失落、空虛、無聊、憤怒、哀傷，活著的無意義感、無價值感，還有我們剛纔所提的被拋棄感和無家可歸感，等等，這些都是心理問題。這些問題合在一起就構成了心理的亞健康。而且在不少人那裡，這些亞健康還相當的嚴重。如果這些亞健康得不到很好的治療和改善，我們的幸福感永遠不可能提高。我們不可能一邊有著

強烈的被拋棄感、無家可歸感，一邊又覺得幸福。幸福感的滋生一定是建立在把這些負面的感受去除，至少是很大程度地去除的基礎上。之前我們以爲隨著外在的財富增多或者外在的權力變大，我們就會幸福。這個已經被事實證明是不成立的。外在財富的多少、權力的大小與幸福沒有關係，這用現在流行的話來說，叫「沒有半毛錢的關係」，也就是，我們錢多或錢少與幸福沒有關係，官大或官小與幸福沒有關係，吃好穿暖或挨餓受凍與幸福沒有關係。

而且有數據顯示，中國最近幾年的自殺人群有三分之二以上不是因爲日子過不下去了——缺吃少穿或破產才自殺的，而是因爲心理、情感等其它原因自殺的。這三分之二以上的人都是有吃有喝的人，而且有很多是社會的所謂精英分子，他們卻自殺了。我們習慣性地認爲自殺的人都是生活上走投無路的人，都是沒吃沒喝的實在活不下去的人。有很多人是這樣，但是這樣的人還佔不到當代自殺人數的三分之一。現在很多自殺的人都是有吃有喝的，日子過得比一般人還要好，有的甚至是百萬富翁或千萬富翁，他們還自殺，這就讓人很費解了。他們既不缺吃又不缺喝，還開著豪車，住著別墅，爲什麼還要自殺？就可見他們自殺的原因不是生活走到了盡頭，而是靈魂走到了盡頭。因生活走到了盡頭而自殺的人不足三分之一，三分之二的人自殺是因靈魂走到了盡頭。所以人們幸不幸福，不取決於人們外在的生活水平的高低與否，而取決於內在的靈魂有沒有家。

靈魂有沒有安頓，人格有沒有安頓，生命有沒有安頓，這纔是幸不幸福的決定因素。如果有了這些安頓，我們即使喝著涼水也很幸福。這就像《論語》裡的那個顏回一樣，「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」。這是孔子讚美他的弟子顏回的話，說他這個弟子顏回非常不得了，是人中大賢。什麼叫「大賢」？大賢相當於佛家所說的大菩薩。那麼什麼叫「大菩薩」呢？大菩薩就是跟佛衹有半步之遙，往前再跨半步就成佛的人。所以大賢就是和聖人衹有半步之遙的人。而孔子讚美顏回是大賢，可見這個讚美是相當高的。但是他爲什麼要讚美顏回是大賢呢？因爲顏回有一個別人做不到的特點，他做到了「一簞食，一瓢飲」而「不改其樂」。就是顏回的外在物質生活是很貧窮的，他「在陋巷」，用現在的話說，就是他住在貧民窟中，而且他要吃沒吃，要喝沒喝。在這種生存環境下，顏回每天卻活得快樂無比。他每天早上背著書包，一路唱著歌到老師孔子那裡去上學；每天下午又背著書包，一路唱著歌回到他的貧民窟。無論外在的生活怎樣貧苦，他都發自內心地快樂。他爲什麼快樂呢？因爲他找到了內在的根，他不再是一個遊魂野鬼，他有著一個健康的心靈、光輝的人格。

幸福和快樂是與生俱來的能力，我們只不過是把這種能力弄丟了。「與生俱來」即俗話說的「從胎裡帶來的」，我們生下來就有幸福和快樂。幸福和快樂根本不需要去找，相反，我們想把它丟掉都不行，它就像我們的胎記或膚色一樣，我們能把自己的膚色改變嗎？是改變不了的，它是與生俱來的。如果我們很討厭中國人，很不喜歡在中國活著，很想混在西方人中間冒充西方人，很不幸，我們冒充不了，因爲父母給了我們黃皮膚、黑眼睛，讓我們實現不了這個心願。反之，如果西方人對中國心嚮往之，也想冒充一下中國人，那也是辦不到的。既然幸福是與生俱來的，那麼爲什麼現實中我們感覺不到幸福或者我們的幸福感空前地低了呢？根本原因就是我們沒有找到自己，我們把自己弄丟了。我們變成了一個「不古、不今、不中、不西」的「四不像」的人。由於「四不像」，導致我們缺少身份認同。嚴格地講，身份認同就是文化認同。身份認同不是身份證認同，這兩者是沒有關係的。身份證或戶口本上寫著我們是中國人，那我們就是中國人。但那衹是政治身份，不是靈魂身份。靈魂身份是在哪裡認同的呢？必須在文化上認同，衹有這樣才能給靈魂找一個主體，找一個家。衹有靈魂有了主體、有了家，我們纔能結束自己的飄蕩感和無家可歸感。那時我們的幸福就不找自來了，哪怕我們過著和顏回一樣「一簞食，一瓢飲，在陋巷」的生活，我們都會「不改其樂」。我們內心都會像噴泉一樣源源不斷地往外冒快樂，像顏回一樣非常地快樂。

我在印度的時候，發現印度人對他們的文化有一個深深的認同，所以他們雖然貧窮，但普遍覺得幸福。文化認同和靈魂認同或主體認同是一回事。表面上是文化認同，實際上是靈魂認同或主體認同。我們一旦有了文化認同，就有一個文化身份，就有一個文化主體，有了體就有根，有了根就有力。這個力量就像春天一樣可以催生萬物。這個力量就會讓我們的精神、智力、人格、審美等不斷地茁壯成長，我們纔能擁有一個偉岸的人格和高尚的靈魂。當代人沒有偉岸的人格，也沒有高尚的靈魂。過去還有君子和小人之分，現在沒有區分了，幾乎沒有君子了，都是小人。只不過是看誰比誰更小或誰比誰更混蛋一點而已。

爲什麼現在沒有君子衹有小人？這個「小人」是什麼意思？孟子說得非常清楚：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」「從」就是依靠、追隨或認同的意思。這個「大」是什麼意思呢？雖然孟子沒有具體說，但我們可以從文中看出，「大」指的就是大境界、大胸懷、大格局。那麼「小」又是什麼意思呢？「小」指的就是小境界、小胸懷、小格局。此話大意是，我們認同大就是大人，認同小就是小人。以這個標準來看，現在的我們都是小人，因爲我們的境界、胸懷、格局都越來越小。當代很少有大格局的人，也很少有大擔當的人。我們擔當不起來，遇到一點危險的地方沒有人挺身而出，遇到一點不公的地方也沒有人伸張正義。這就是沒有擔當的表現。連擔當都沒有，更不用談大的擔當了。

比如，我們當代人講話，用儒家的話說就是「隨軀殼起念」。「念」即念頭，「隨軀殼」就是隨著身體。「隨軀殼起念」的意思就是我們一輩子的每一個起心動念都緊緊地圍繞著我們這個小小的軀殼，都沒有離開我們這個軀殼半步，我們整個靈魂、整個人格、整個學問都沒有離開我們這個軀殼半步。我們徹徹底底成了這個軀殼的奴隸，一輩子爲這個軀殼服務，一輩子都沒有離開這個「主人」半步。這就叫「格局小」。我們沒有以家爲我、以國爲我，我們是以這個軀殼爲我，一直離不開這個小格局。這就叫「從其小體爲小人」。

過去的人有殺身成仁的，有擔當道義的，當代幾乎沒有這樣的人了。我們的公平感、正義感在不斷地萎縮，我們的心胸、格局、境界也在不斷地萎縮。所以對當代人來說，已經沒有君子與小人之別了，都是小人。在這個前提下，只是看誰比誰更小、誰比誰更混蛋、誰比誰更墮落而已。爲什麼我們的人格偉岸不起來？爲什麼我們的生命光輝不起來？因爲我們無力。沒有力量，我們的精神就得不到成長，像一棵枯萎的小樹，沒有根，就長不成參天大樹。一旦有了生命認同，我們的靈魂、我們的人格就有了根。一旦有了根，根深自然就會葉茂，我們的靈魂之樹、人格之樹就會成長起來。那時的我們自然就會有大格局、大境界、大擔當，才能稱作「從其大體」的「大人」，那時的我就是大我。

我們剛纔提到，印度人和我們中國人就不一樣，他們有靈魂認同，因爲他們有文化認同。他們這個國家的文化沒有中斷過，一直延續著，不像我們中國的傳統文化中斷了幾百年，尤其是這一兩百年。他們對他們的文化有一種先天的認同，不像我們中國人都長到二三十歲或五六十歲乃至更老了才認識到要回歸自己的文化，不然我們就會無體、無根、無力。印度人不同，他們一生下來就自然而然地認同他們自己的文化和國度。所以印度自建國以來，儘管它的民主很糟糕，它的經濟也非常落後，但是它的國民的幸福感很強。印度落後到什麼程度呢？2014 年它有 60%的貧睏人口，60%的貧睏人口中有 60%的赤貧人口。「赤貧」是什麼意思呢？就算用「家徒四壁」都不足以形容這種狀況，因爲他們連「四壁」都沒有了。他們一家五六口人，背一個小包——那個小包就是他們的全部家當——到處游蕩，一直游蕩到死爲止。不止一兩個家庭是這樣，在印度，有 40%的家庭都是這樣的。他們沒有家，就以大樹爲家，在樹底下睡覺。在印度，隨處都可以看到三五成群的一家人，臨時居住在大樹底下。這個現象在印度是非常普遍的。他們有好多孩子都是在路上出生的：一家人到處遊蕩，遊蕩到哪裡就在哪裡生孩子，就像我們黃宏演的那個小品《超生游擊隊》一樣，超生的幾個孩子，老大叫「海南島」，老二叫「吐魯番」，老三叫「少林寺」，因爲他們都是在路上出生的。黃宏的這個小品，在中國是用來諷刺超生的，在印度就是事實。印度過著這種生活的家庭有多少呢？有 40%的家庭都是過著「超生游擊隊」的生活。我們中國人都不敢想像：天哪！這日子還能過嗎？家徒四壁我們都過不下去了，別說連四壁都沒有了。但就是這樣的一個國家，它的人民的幸福感竟然是世界上最高的。爲什麼？他們外在的生活根本談不上富足——要吃沒吃、要喝沒喝，他們感到幸福的根本原因就是他們找到了靈魂的家園。

衹要我們找到了靈魂的家園，幸福自然就會降臨。因爲幸福是一種與生俱來的能力，不是後天訓練出來的。它就像我們的黃皮膚、黑眼睛一樣，想去都去不掉。我們衹要有了身份主體和人格主體，自然而然就有幸福感。而中國人爲什麼沒有幸福感？我們中國從 2010 年起就成了世界第二大經濟體，除了美國人以外就屬中國人富有了，但是我們現在的幸福指數是有史以來最低的。這跟印度形成了強烈的反差。我們從中就可以看出問題的所在了。我們沒有幸福感的根本原因就是我們當代人無體、無根、無力，導致我們「四不像」。所以「四不像」是一切問題的根源。它使我們像一個被拋棄的、無家可歸的人。我們像浮萍一樣，漂浮一輩子；我們像喪家犬一樣，遊蕩一輩子。我們不知道根在哪裡，不知道生從哪裡來、死到哪裡去。這就是我們當代人的精神困境。

三、東西方文化的差異

我們大體上分析了一下我們當代人的精神處境、文化處境。人畢竟是精神性的，但是就肉體來說人跟動物是沒有差別的。例如，以後的科學更發達了，人的骨頭壞了可以換上狗骨頭，人的眼睛壞了可以換上狗眼，甚至人的肝壞了可以換上狗肝、豬肝等。雖然現在的科學還達不到這個水平，但我相信隨著科技的進步，做到這些都不是問題。它們爲什麼能互換？因爲從肉體上來講，人與動物之間沒有本質上的差別，都是若干斤的肉而已。那麼人與動物之間的差別在哪裡？差別在靈魂上、在心靈上、在人格上。所以孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希」。「禽獸」用我們現在的話說就是動物的意思，「幾希」即很小的意思。他說：「人和動物之間的差別是非常非常小的。」但是就那一點點差別就足以判開人與動物，就讓人成爲了人，讓動物成爲了動物。但人畢竟是人，動物畢竟是動物，儘管人與動物的差別不大，兩者的 80%甚至 99%都一樣，但就衹有那 1%不一樣就夠了，以那 1%的差別爲標準，就把人與動物之間徹底判開了。那 1%的差別是什麼？就是人的靈魂或人的精神或人的人格。如果我們的靈魂或精神或人格不能得到很好的彰顯和成長，那麼我們與禽獸之間的距離就會越來越近；如果我們的靈魂或精神或人格得到越來越好的彰顯和成長，我們離禽獸就會越來越遠，我們就越來越像人，越來越成人。所以教育的過程、接觸文化的過程說到底是一個使人遠離禽獸的過程，使人越來越像人和成人的過程，就是越來越讓人的靈魂或精神或人格飽滿的過程。這是籠統的說法。

其實就我們人的內在本性而言，人有三性：獸性、人性和神性（即佛性或德性或道性）。這就是人的複雜性。首先，人的內部包含著獸性，所謂的獸性就是生物性。所有的人的內在都含著獸性。其次，人的內部不光包含獸性，還包含著人性。再次，人的內部也不光是獸性和人性，還包含著神性——西方基督教把它叫作「神性」，我們佛家把它叫作「佛性」，儒家把它叫作「德性」，道家把它叫作「道性」。那麼不管是道家的道性、儒家的德性、佛家的佛性還是以基督教爲主的西方文化的神性，都是一個意思。那麼獸性、人性、神性合在一起就構成了我們人的本性。單獨地說人有獸性，既對又不對，因爲人是有獸性的一面，但是人不完全是獸性的。單獨地說人有人性，也是既對又不對的，因爲人是有人性的一面，但人除了人性以外還有獸性和神性。單獨地強調人有神性也不可以，因爲人是有神性的一面，但此外人還有獸性和人性。

就像後期的儒家——大約是從宋明理學開始，因過於強調人的德性的一面，而淡化、排斥、壓制、拒絕人性特別是獸性（生物性）的一面，使得人們對自己的獸性（生物性）的這一面過於壓抑、過於排斥、過於仇恨，最後導致了人們人格的畸形。每個人的人格畸形放之於社會，就導致社會處於一種畸形和虛偽的狀態，因此出現了一大批偽道學家、偽君子。也就是說從宋朝開始，就出現了一大批偽道學家、偽君子。那麼出現這個現象的根源是什麼？根源是過於仇視和拒絕人的獸性（生物性）這一面。

後來到了民國期間，大家提出要「打倒孔家店」，要去掉封建禮教，原因是這些禮教吃人。比如，魯迅就明確地在他的作品中提出，禮教吃人，是蘸血的饅頭，整個禮教發展史就是一部吃人的歷史。那麼這個說法對不對？從某種角度來說，它千真萬確，確實是這麼回事。那麼這是怎麼形成的？它形成的根源是什麼？這種現象的形成過程及根源如下：

宋明時期，新儒學誕生，它沒有處理好人之三性的關係，具體就是過於張揚、肯定我們內在的德性（神性、佛性、道性），而驅除、壓制、仇視、拒絕人的獸性（生物性）。它把德性與人的獸性（生物性）對立起來，讓人們二選一，其實人們也沒有選擇的機會，因爲它替人們選擇好了，人們只能選擇德性而驅除、壓制、仇視、拒絕人的獸性（生物性）這一面。人們就不斷地壓抑獸性，所以每個人都活得特別壓抑，每個人都活得特別虛偽，整個社會就瀰漫著一種虛偽的氣氛，而且這個氣氛還越來越嚴重。

清朝末年的時候，這種壓抑已經到了讓人忍無可忍的程度，已經把人扭曲到了無以復加的程度。因此就爆發出一個相反的力量：要打倒孔家店，要去除禮教。因爲當時這種壓制人的生物性（有些時候也包括人性，但主要是生物性）的禮教，已經把人壓制到了無以復加的程度，實在讓人忍無可忍，那麼物極必反，人們就開始反禮教。這是我們文化內在的一種反彈力。那時正好趕上西學東漸：伴隨著列強的堅船利炮打開我們的國門，西方文化洶湧而來。這是外來文化的推動力。這內外兩個力量一結合就拉開了我們的近代史特別是近代思想史和近代文化史的序幕。

所以從我們近代思想史和文化史的總體看，有兩個方向，這兩個方向其實也是一回事，是哪兩個方向呢？

第一個就是不斷被西化的方向，我們向西方學習的過程，就是被西化的過程；第二個就是不斷地排斥和遠離自己的文化的方向。總之就是離自己、親他人的過程：「離自己」就是遠離我們固有的思想和文化；「親他人」就是親近西方的思想和文化，一切以西方爲馬首是瞻。我們近一兩百年的思想史和文化史就是這一離自己而親他人的過程。

那麼經過這一過程，我們很大程度上是解決了當時禮教吃人的問題，是解決了當時那種過於壓抑、過於異化的社會風氣的問題；但是我們從一個極端走到了另外一個極端，即從一味地壓制人的生物性的一端走到了一味地崇拜生物性的另一端。因爲西方文化非常注重人的生物性，正面肯定人的生物性。不像我們宋明以後的中國，一提到人的生物性就想到洪水猛獸，把它當成過街老鼠一樣人人喊打，讓它沒有一點點的存身之地。那麼西方文化正好反過來，它是正面肯定人的生物性的，是讚美人的生物性的，而且它只承認人有生物性，拒絕承認人有神性。

那麼西方基督教不是也有「神性」這個說法嗎？是的，基督教有這個說法。但基督教關於神性的說法是：神有而人沒有。它認爲上帝有神性而人沒有神性，它肯定的是上帝有神性，不是肯定人有神性。那麼神性含著解脫、智慧、光明、真善美、真理，我們沒有解脫、智慧、光明、真善美、真理，我們想獲得這些，怎麼辦？向上帝祈求。所以我們要天天祈求上帝，祈求到一定程度的時候，上帝實在是被我們煩透了，就答應我們的祈求。上帝說：「好了好了，來來來，看在你日夜向我祈求神性的份上，我給你神性吧。不給你也不行呀，我實在是受不了你的那個嘮叨，你晝夜不停地嘮叨，還讓我活嗎？好了好了，算我怕了你還不行嗎？」據說當我們打擾上帝到這種程度的時候，上帝就會給我們解脫、智慧、光明、真善美、真理。這叫「上帝的眷顧」，就是我們獲得了上帝的祝福的意思。無論是解脫也好，還是真理也好，還是光明也好，我們自己都沒有。就像月亮不能自己發光而必須借助太陽才能發光一樣，我們人類就如月亮，而上帝如太陽，我們必須借助上帝才能發光。所以西方人一方面肯定上帝擁有神性，一方面又否定人類擁有神性。人類要想獲得解脫，要想獲得終極圓滿，非得通過上帝的眷顧或上帝的祝福才可以：上帝分一點神性給我們，我們不就有神性了嗎？西方是通過這種方式來獲得神性的。這只是西方人的觀點，我們東方人不是這樣的觀點。

幾千年來，在我們傳統文化中，不管是儒家、佛家還是道家，始終堅持一個基本觀念不放，就是人人皆有佛性——用儒家的話說，是人人皆有德性。儒家有時候把德性叫「良知」或「良能」，但更常用的是良知一詞，不太用良能這個詞，但是兩者含義是一樣的。良知即德性，德性即良知。那麼在儒家看來，人人皆有良知，哪怕十惡不赦之人也有，只不過他們的良知潛藏得比較深一點，而那些有德行、有道德的人，他們的良知彰顯了出來。惡人的良知衹是處於潛藏狀態，並非沒有。就像潛水艇潛到了海底一樣，表面上我們看不見它，但看不見並不代表沒有這個潛水艇，它衹是潛藏到了海底，哪一天需要的時候它又可以升到水面上來。儒家認爲我們的良知，就像這個潛水艇，在一些人那裡是浮在水面的，但是在另外一些人那裡是潛到海底的。所以人人都有一樣的良知：好人的良知和壞人的良知是一樣的，聖人的良知和普通人的良知是一樣的，大人的良知和小人的良知是一樣的。這個觀點和佛家的觀點不謀而合。

比如，佛家的《心經》就明確地說：「不生不滅，不垢不淨，不增不減」。「不增不減」是指佛性在聖不增，在凡不減。就是當一個人成爲聖人時，他生命中的佛性跟凡人中的佛性是一樣多的。那麼聖人或佛跟凡夫之間的差別在哪裡呢？既然聖人或佛跟凡夫的佛性是一樣的，那是不是說這兩個佛性就沒有差別了呢？它們是有差別的。那麼差別在哪裡？差別就在潛與顯上。佛之所以是佛，就是因爲他的佛性已經彰顯或顯化了；凡夫之所以是凡夫，就是因爲他的佛性潛藏了，就像深入海底的潛水艇一樣，它已經沉下去了，沒有浮上來，我們看不見。這就是佛與凡夫之間的差別。即佛與凡夫之間的差別不在佛性上，而在佛性的潛與顯上。如果我們的佛性彰顯了，我們就是佛；如果我們的佛性還潛藏著沒有彰顯，我們就是凡夫。但是彰顯的佛性和潛藏的佛性的多少和大小是完全一樣的，就像同一個潛水艇，它潛下去和浮上來的大小是一樣的：並不會因爲它潛下去就變小一點，也不會因爲它浮上來就變大一點。這就是「不增不減」。所有人的佛性都是不增不減的，在聖人或佛陀那裡，佛性沒有任何增加，在凡夫這裡，佛性沒有任何減少，這叫「在聖不增，在凡不減」。這個跟儒家的觀點是完全一樣的。

儒家從來沒有說過誰的良知比誰的多一點或胖一點的話。良知沒有胖瘦、多少、大小之別，所有的良知都是一樣的。孔子的良知跟我們的良知是完全一樣的，古代人的良知跟現代人的良知是完全一樣的，現代人

的良知跟未來五千年以後的人的良知是完全一樣的，中國人的良知跟西方人的良知是完全一樣的，男人的良知跟女人的良知是完全一樣的，小孩的良知跟老人的良知是完全一樣的……也就是說良知超越了空間、時間、種族、性別、年齡等。人與人的良知的唯一的差別就是潛與顯的差別：我們的良知彰顯了出來，我們就是聖賢；我們的良知潛藏著，我們就是小人、就是凡夫。所以儒家對待良知的觀點，跟佛家對待佛性的觀點是完全一樣的，都是「在聖不增，在凡不減」的。

良知是什麼呢？良知就是德性。那麼德性是什麼呢？德性就是佛性。那麼佛性是什麼呢？佛性就是神性。宋明以後的儒家，過於強調德性、強調良知、強調佛性，與此同時把我們的德性跟獸性（生物性）尖銳地對立起來，讓我們做選擇：要麼選擇德性，要麼選擇獸性，也就是要麼選擇當一個聖人，要麼選擇當一只獸。雖說有兩種選擇，其實在那種文化氛圍和社会氛围下，我們衹有一種選擇，即成爲聖人。那麼我們的獸性（生物性）就遭到了貶低、壓制、拒絕。

我們的獸性（生物性）被壓制了幾百年以後，西方文化一傳進我國，獸性（生物性）就受到了最大限度的保護、熱愛乃至張揚、彰顯。因爲西方文化只承認神有神性而人沒有。它認爲人有什麼？它認爲人衹有生物性。所以在西方文化中是正面肯定人的生物性的，因爲衹有這個生物性可供肯定，沒有別的東西可供肯定。人之所以是人，就是因爲人有這個生物性，反過來說，有了這個生物性，人才是人。這是西方的觀點。所以西方的一切思想、文化、世界觀、人生觀和價值觀都是建立在生物性的基礎上的。

西方文明開始只是肯定生物性，發展到了近兩三百年，它已經不再是簡單意義上的肯定了，它已經開始崇拜生物性了。從十四世紀開始，西方興起了一個文藝復興運動。在文藝復興的早期，它對人的生物性還只是勉勉強強地給予正面肯定，到了十八世紀以後，它就已經不局限於給予正面肯定了，它已經慢慢地在商業利益的驅動下，對我們生物性由正面肯定變成了崇拜乃至於迷戀——像崇拜神一樣地崇拜生物性。它過去崇拜的是上帝，現在反過来崇拜我们自己，具体地说就是崇拜我们的生物性。因爲它崇拜我們的生物性，因此生物性就可以受到最大限度的保護、熱愛乃至張揚、彰顯。在西方文明看來，生物性的一切都是對的：凡是符合生物性的就是最高尚的、最正確的；凡是違背、反對、反感生物性的毫無疑問就是低下的、錯誤的。因此，生物性已經上升到判斷是非對錯的價值觀的高度了。什麼是對的呢？衹要符合我們生物性的就是對的。那麼什麼是錯的呢？衹要違背我們生物性的就是錯的。這種現象愈演愈烈，特別是到了十九世紀末二十世紀初更甚，一直延續到現在。

西方文明不斷地崇拜我們的生物性，推動我們的生物性，張揚我們的生物性，也把自己深深地認同於生物性。在西方文明看來，人是什麼？人就是高等動物。這就是西方人的觀點。它儘管說了很多哲學思想，說了很多藝術，但是我們把這些無關緊要的都去掉，最後發現它的核心就是一句話：正面肯定生物性。這就是西方文化的核心。它無論是正說反說還是左說右說，說到最後就是正面肯定人的生物性。它認爲人的生物性是人的唯一本性。既然生物性是唯一本性，那麼它就沒有別的選擇了，就只好選擇接受和認同生物性了。因此，它就把人認同爲高等動物，認爲人沒有什麼特別之處，人要想獲得拯救就必須依靠上帝，人拯救不了自己，因爲人本質上是動物，而動物本質上是墮落的，是沒有辦法自救的。那麼在沒有辦法的前提下可不可以自救呢？也並不是完全不可以，依靠上帝才可以。它認爲人們要不斷地向上帝禱告，以此贏得上帝的同情和認可，人們一旦贏得上帝的同情和認可，上帝就會用他那一雙偉大的手，把人們超度到他的天國中去，人們就獲得瞭解脫，就獲得了永恆。但是人們自己沒有辦法讓自己上天堂，因爲人們只是動物，衹有獸性而沒有神性。西方最流行的一句話就是：人不能扯著自己的頭髮離開地球。這句話暗含的意思就是我們沒有辦法自己超越自己、自己超度自己、自己解放自己。要想做到這些就必須依靠上帝的神奇之手。這是西方人的觀點。

由於我們中國最近一兩百年接受了西方的文化，一切以西方爲馬首是瞻，我們在接受西方文化的同時，也接受了西方的人生哲學和生命哲學，因此我們在西方的影響和滲透下逐漸地跟西方人一樣，越來越認同於我們的生物性。尤其是最近幾十年來，我們對自己的生物性的認同已經不亞於西方了，有時候還後來者居上，我們現在對生物性的肯定、追求、迷戀乃至崇拜的狂熱程度，已經青出於藍勝於藍了。我們中國人學好不在行，學壞卻很在行，而且是一學一個准，我們已經把西方對人的生物性的肯定這一面放大到了無以復加的程度。這就是我們的現狀。我們幾乎忘記了人有人性，更忘記了人還有神性，因此就談不上去肯定人性，更談不上去追求神性了。追求神性是談不上的，因爲我們甚至都懷疑人有神性了。而這個懷疑也是從西方那裡來

的，因爲西方的文化特別是基督教的《聖經》明確地說，人是沒有神性的，衹有神才有神性，因爲人有原罪，不配有神性。這個觀點在西方文化中是非常清晰、非常明確的。因此，我們在接受西方文化以後，開始漸漸地傾向於否定人有神性，而這衹是一個開始。到了最近幾十年，我們根本就像西方一樣，公開反對、嘲笑神性並拒絕承認人有神性，至少在大多數的學者、思想者等社會精英那裡是傾向於或斷然否定人有神性的。這一點是跟我們被西化的程度成正比的。

所以西學東漸讓我們對神性的態度發生了一個逆轉：我們在民國之前，一直過於強調我們的神性、德性、佛性這一面，而最近一兩百年來，我們又過於強調人的生物性這一面，就像當年張揚神性、德性、佛性一樣地張揚我們的生物性，讓我們的生物性大行其道。現在我們的價值觀也是建立在生物性的基礎上的，凡是符合生物性的就是正確的，凡是遏制、壓制、束縛生物性的就是錯誤的，把生物性上升到了世界觀、人生觀、價值觀的高度上了。這就是我們當代的情況。

四、「三性」應鼎足而觀

而一個健康的人既不是過於強調人的神性、德性、佛性的那一面，也不是過於彰顯人的獸性或生物性的這一面，而是給人的三性以合理的發展，把它們限定在合理的範圍內，讓它們同時得到重視，同時得到肯定，同時得到豐富，也同時得到張揚。衹有在這樣的情況下才有健康的人格、健康的生命。那麼當每個人的生命都健康了、人格都健康了，我們整個社會的風氣、整個社會的思潮也就隨之健康了。無論是偏於三性中的哪一性，社會都不健康，落實到個人中也如此，個人也將不健康。

過去的宋、明、清的時代，過於強調德性而貶斥生物性的社會思潮是不健康的、是扭曲和異化的；現在這個時代過於肯定、張揚人的獸性或生物性，而嘲笑、否定、拒絕人的神性更是不健康的。也就是說自宋明理學開始到現在有將近千年的時間，我們中國的文化、思想、時代思潮就沒有真正地健康過。尤其是最近一兩百年，特別是最近二三十年，由於過於張揚我們的生物性，導致我們這個社會極度扭曲和異化，導致我們的精神領域、文化領域一片黑暗，所以我們很可能是生活在一個最沒有文化的文明古國中。雖然中國是一個文明古國，但是當代的中國是一個最沒有文明文化的國度，從這個角度來講它是非常黑暗的。

那麼這個黑暗的根源有很多，而其中一個重要的根源是來自片面發展經濟。當然不同的人從各自不同的專業出發，站在不同的角度，都能夠列舉出三五個乃至更多的導致我們今天靈魂黑暗、人格墮落、文化畸形、思想沙漠化的原因。但是按照我們的看法，在若干原因當中最爲主要的原因就是片面發展經濟。發展經濟沒有錯，尤其是「十年浩劫」剛結束的時候發展經濟更沒有錯。當時國家一窮二白，經濟幾近崩潰，近十億人口沒有飯吃，導致餓殍千里。那時的中國可謂赤貧千里，比現在的印度更貧窮，在這一情況下，吃飯大似天，但怎麼樣才能讓人們把飯吃飽？必須得發展經濟。當時所有的問題都是緊迫的，但最爲緊迫的問題就是發展經濟，首先得讓老百姓富起來而有飯吃。所以衹能把別的問題先往後放一放，並不是別的問題不重要，只是在重要的問題中還有輕重緩急之別，無疑吃飯問題是最急的，故必須先想辦法讓全中國人吃上飯，因此社會各級機構所有的力量、注意力、焦點全部用在發展經濟上。那麼我們經濟發展的成果如何呢？成果是非常輝煌的，也是值得正面肯定的。但是有一得必有一失，由於我們把所有的精力、焦點都放在經濟上了，因此我們對別的領域就荒廢了，尤其是對文化領域、思想領域、精神領域沒有任何的關注，更談不上去豐富、昇華和開發它們了。

那麼我們現在就談談經濟本身，經濟也是建立在三性上的，我們給建立在三性之上的經濟的學問起一個名字：「三性經濟學」。所謂「三性經濟學」，即獸性經濟學、人性經濟學和佛性經濟學。

首先說說獸性經濟學。建立在不同本性之上的經濟思想、經濟哲學、經濟觀念、經濟關係以及經濟結構是完全不一樣的。我們之前的經濟學是從西方學習和拷貝過來的，而西方文化就是一個正面肯定獸性或生物性的文化，因此西方的經濟學也是建立在獸性或生物性之上的經濟學。因此，毫無疑問我們的經濟思想、經濟哲學、經濟觀念以及具體的經濟關係都是建立在獸性基礎之上的。那麼建立在獸性基礎之上的經濟學簡單地講是什麼樣的經濟學呢？是「掠奪型經濟學」。野獸就是掠奪，這就是爲什麼現在的經濟學提出那麼多的狼性管理、狼性思維、狼性團隊（簡稱爲「狼團隊」）、狼性崇拜的思想的原因。

爲什麼會有這麼多的狼性思想出現？我前幾年在書店裡就看到有些書的名字叫《狼圖騰》《狼道》等，後來沒過兩年就出版了一系列與狼有關的書。開始時衹是出版了一部《狼圖騰》，後來它引發了狼效應，刮起了一股狼旋風，因此出版了一系列與狼有關的書。最後我統計了一下，有幾十種關於狼文化的書籍，這些書的作者就不斷地提倡狼思想，提倡要建立狼團隊。然而狼是什麼？狼就是野獸，狼就代表了獸性。他們認爲只有把我們越來越獸性化，我們才能夠在中國的經濟領域或者說中國生存，因爲全中國人不管是有意還是無意，也不管是主動還是被動都接受了這種狼理念。我們要想在中國尤其是在中國的經濟領域生存，就必須把自己變得像狼一樣，即變得像畜生或禽獸一樣，而不能像人。他們說我們的人性越多，我們就越當不了商人，不僅當不了商人，甚至連當一個中國人都不合格，無法在日常生活中生存下去；反之，我們要想當一個合格的中國人，要想生存下去，那就必須要強化自己的狼性（獸性），要把自己弄得很野獸化、很無人性化。

這種狼性思想已經很可怕了，但更可怕的是，還有一些榜樣效應出現：確實有一群人越把自己變得野獸化，就越是吃香喝辣，就越是過得好。這就給另外的人帶來了很大的啟發和榜樣效應，另外的人羨慕地說：「你看張三或李四，自從他變得不像人開始，他就走上了好運。原來他很像人——很有同情心、很有愛心、很禮讓、很有教養的時候，卻活不下去；自從他一狠心，丟掉這些人性變得獸性化以後，他卻活得越來越旺。」如果你周圍的朋友、同學、鄰居都是從拋棄人性變得越來越野獸化以後才發達的，你想一想，會給你產生什麼樣的啟示？你肯定堅持不了幾天就被狼化了，因爲你也要生存，你也要發展。而你周圍的朋友、同學、鄰居都給你提供了這麼好的示範、榜樣，那除非你傻，不然你肯定會趕緊學習和模仿他們，三模仿兩模仿的你也被獸性化了，而且你後來居上：你比他們更獸性，比他們更絕情，比他們更沒有人性。

因此社會上就出現了那麼多的假煙、假酒、假食品，這些人不會管人們的死活，衹要能賺錢就行，他們早就把什麼良心、良知、人性扔到一邊去了。因爲他們秉持著「要想發財就要下手狠一點，下手不狠的人都發不了財，衹有下手夠狠——狠到視他人的性命如草芥、視他人的健康於無睹這種程度，才能發達」的信念。就是在這種情況下，大家比著賽地推行這種狼精神、狼理念的獸性化的理念，所以在這個時代，大家不是比賽做人，而是比賽做野獸。

所謂的野獸化就是去人性化或非人性化，就是不斷地張揚我們的獸性。我們可以爲了錢什麼都不要：不要廉恥、不要道德甚至不要法律。我們敢於衝撞法律，總之什麼東西都可以衝破，衹要能夠賺錢就行。因爲我們已經被野獸化、狼性化。你跟狼講法律有什麼意義？你跟狼講道德有什麼意義？你跟狼講廉恥有什麼意義？狼就是狼，動物就是動物，你跟動物講這些都是沒有意義的。現在不是中國的法律不好，也不是中國的道德或倫理的傳統不好，這些都很好。但是爲什麼中國的法律不起作用？中國有那麼多的法律，但是爲什麼犯法的人越來越多？中國有那麼多、那麼完備的道德和倫理，但是爲什麼違背道德、突破倫理底線的人越來越多？這些現象幾乎成了常態了。其根本原因不是我們的法律有問題，也不是我們的道德或倫理有問題，而是我們的人性出了問題：我們拋棄了人性，選擇了獸性。

那麼建立在獸性之上的經濟關係——再放大一點講就是社會關係，是什麼性質的關係呢？是佔有和掠奪的關係，即它的本質是佔有和掠奪。往小裡講是經濟關係，往大裡講就是包括親人、上下級、朋友等在內的所有社會關係，都是建立在佔有與掠奪之上的。所以現在沒有友誼了，朋友之間都是你掠奪我或者我掠奪你的關係，怎麼可能有友誼呢？現在也沒有愛情了，愛情成了上一個世紀的神話了。爲什麼愛情成了神話？因爲現在的愛情成了赤裸裸的金錢買賣：如果你有錢，我就嫁給你；如果你沒有錢，那就算了。這就是赤裸裸的金錢關係。爲什麼出現這些現象？因爲這些關係都已經被獸性化了。衹要關係被獸性化，就一定會帶上佔有和掠奪的本質，而一旦關係雙方被佔有和掠奪，愛情關係就變質爲金錢關係，即由愛的關係變成金錢關係，此時的愛情當然不叫愛情了。愛情如此，親情如此，友情如此……人間的一切情感無不如此，全部都被打上了獸性的烙印，也就是佔有和掠奪的烙印。整個時代、整個社會、整個民族，無處不在地被打上了獸性的烙印，使我們生活的點點滴滴都處於這個烙印的籠罩下，它就像空氣一樣，瀰漫在我們的周圍，充斥在我們的身心內外。

那麼，已經有一些人開始意識到，僅僅把人與人之間的關係，特別是人與人之間的經濟關係建立在獸性的掠奪和佔有之上，是不行的，是長久不了的。因爲人畢竟是人，人除了獸性還有人性，我們不能活著活著就把人性弄丟了。我們要給人性一個地方，給人性一個空間，讓人性來充斥著我們的生活，而不是讓獸性充

斥著我們的生活，因爲我們畢竟不是獸。儘管我們體內還殘留著一些獸性，但我們畢竟已經從動物進化爲人了，因此人就應該像人一樣地活著，而不能夠像動物一樣地活著。人應該要找到人的尊嚴、人的價值和人的意義。現在較爲開明的企業家、教育家、思想家等社會精英人士開始意識到：我們爲什麼不能把包括經濟關係在內的社會關係建立在相互友愛的基礎上呢？爲什麼要把它建立在相互掠奪、相互佔有的基礎上呢？我們完全可以建立一個新的模式——新的經濟模式、新的社會模式、新的思維模式、新的價值模式以及新的人生模式，就是由過去的掠奪型、佔有型的獸性關係轉變爲人性關係，在相互促進、相互成就、利人利己的基礎上發展關係，最後的結果是雙方都有利，這樣不是很好嗎？這就進入到了人性經濟學的高度。但是這種意識才開始萌芽，可謂「小荷才露尖尖角」，它衹是黑暗中的一點曙光或星光，要想讓這點星光變成月光，再由月光變成太陽光普照大地，還有很長的一段路要走。這個時候的經濟以及經濟關係是建立在人性之上的，不再建立在獸性之上了，稱爲「人性經濟學」。

建立在人性之上的經濟關係乃至整個人類的各種各樣的關係，是建設性的關係而不是破壞性的關係。這種建設性的關係纔是包括中國社會在內的全人類的社會必然要走的道路，我們必須在建設中才能夠長久。1995年，我國政府就提出了把可持續發展作爲國家的基本戰略，這個可持續發展不僅僅指經濟的可持續發展，它指的是我們整個人類的環境、經濟和社會等都要建立在一種可持續發展的基礎之上。可持續發展必須建立在人性之上；建立在獸性之上的關係是不可能持續發展的，因爲它是佔有、掠奪、侵害、破壞的關係，怎麼可能可持續發展呢？所以要想持續發展就必須建立在人性之上，包括經濟結構和經濟關係，也要上升到人性經濟學的層面。什麼是「人性經濟學」？就是在互利中互惠的經濟學，在利他的基礎上利己的經濟學（即先利他後利己，最低限度是雙方同利同惠的經濟學）。衹有把人性經濟學普及開來，這個時候我們的社會風氣才能夠從根本上被扭轉。

現在很多的人感嘆：我們的社會墮落、腐敗了，道德崩潰了，人心不古了，親情、愛情、友情等都沒有了。事實上也是這樣，這個現象非常嚴重，嚴重到了好人在這個社會上都生存不下去的程度了。因爲到處是欺騙，到處是陷阱，到處是黑暗，到處是謊言，到處是面具，所以我們找不到真正的愛情、真正的友情、真正的同志情了，人與人之間應有的溫暖和溫情都消失了。很多人把這種現象歸咎於我們當代人失去了宗教信仰，並認爲我們如果成爲一個有宗教信仰的人，這一切很可能就會得到扭轉，就會得到改變。其實有宗教信仰根本改變不了這個現狀。根據不完全統計，中國有一億以上的佛教徒，有近一個億的基督教徒[1]。有這麼高的宗教徒數字，我們的社會改變了嗎？並沒有。所以事實證明靠宗教拯救不了我們這個時代，改變不了我們這個時代。

既然宗教信仰沒有辦法改變這個時代，那麼怎樣才能改變？依我們的看法，衹有改變經濟結構和經濟關係才能夠從根本上改變個人、家庭以及全社會的風氣和性質。我們把這樣的經濟關係稱爲「人性經濟」，當我們這個時代發展到了人性經濟階段的時候，我們的社會風氣就會從根本上發生改變。如果絕大多數人還像信仰宗教一樣地信奉著獸性經濟學的時候，我們這個時代不可能發生改變。但事實上，我們現在絕大多數的國人都在不同程度地或有意或無意地信奉著獸性經濟學的理念，認爲要想掙錢就得把自己的人性隱藏起來，甚至要像扔垃圾一樣地把自己的人性扔到下水道中，才能夠闖蕩社會，才能夠當商人，才能夠發家致富。如果這種心態得不到改變，包括經濟關係在內的整個社會和整個時代就不可能從根本上得到改變。這是我們的一個看法。

我想既然大家坐在一起討論學問，那麼我就要直白地說出自己的觀點。可能這與我的個性有關，我不喜歡拐彎抹角地說話。儘管我也是學者，但是我自認爲我跟別的學者不太一樣，把自己的觀點藏著掖著不是我的治學態度。我覺得有什麼觀點就說什麼觀點，不管它成不成熟，衹要形成了一種觀點，我們就可以拿出來跟大家交流。大家可以讚成它，也可以反對它，還可以討論它，因爲真理是在爭論中明白的，而且是越爭越明的。

但人性經濟學的境界還不是經濟學中最高的，最高的經濟學叫「佛性經濟學」。把人性經濟學的範圍再擴大一點，就是人性化的人生。同理，人性化的人生境界也不是人生的最高境界，人生的最高境界是佛性化

[1] 中国基督徒规模的问题在过去三十年里引起了学界、政界和宗教界的广泛关注，却人言人殊，从两千多万人到 1.3 亿人，不一而足。参见北京大学社会学系卢云峰等：《中国到底有多少基督徒？——基于中国家庭追踪调查的估计》，《开放时代》2019 年 01 期。

的人生境界。在經濟學領域或者在管理學領域，人類所要追求的最高境界就是佛性化經濟或者佛性化管理。所以，人性並不是我們東方文化的終極追求。我們東方文化追求的終極境界是成佛、成聖，它希望整個人類都是佛、都是聖。

那麼這就出現一個問題：我們爲什麼要成佛或成聖？這在過去不是個問題，過去的人覺得成佛或成聖是天經地義的。佛家是把成佛作爲人生的最高追求或終極追求，儒家是把成聖作爲人生的終極追求，大家都覺得成佛或成聖是天經地義的——所謂「天之經也，地之義也」，是沒有必要討論的，人就應該要有這樣的追求。但是在當代，這個不是問題的地方卻成了問題，尤其是在獸性已經無處不在，像空氣一樣瀰漫在我們的身心內外和生活中的每一個角落的時候，在所有的人都在追求肉體感官的臨時快樂的時候，再談成佛或成聖就被很多人認爲是過時的和腐朽的。如果跟當代人談這個問題，大多數的人都會想：「現在都是什麼年代了，怎麼還去追求成佛或成聖這個已經落伍的東西呢？」現在很多人都持這樣的態度。那麼成佛或成聖是不是落伍的追求？是不是可以被嘲笑的追求？我們認爲不是。包括中國人在內的人類衹要存在，就必須成佛，就必須成聖。

那麼人類不成佛或不成聖將會怎麼樣？人類若不成佛或不成聖就會很麻煩，而衹有成了佛或聖，這些麻煩才能解決。我們給這些麻煩取一個名字：終極關懷缺失癥。成佛或成聖就是實現自己的終極關懷。如果我們的終極關懷得不到實現，長期被忽略、被嘲笑、被壓抑和被拒絕，我們就會得病，這個病就叫作「終極關懷缺失癥」。我們的終極關懷沒有得到很好的實現，就會出現一系列的症狀，這些症狀有很多，在這裡只介紹幾個較爲主要的：

第一個，是被拋棄感，又稱無家可歸感。被拋棄感或無家可歸感是終極關懷缺失癥之一，而且每個人都有。衹是有的人的症狀輕一點，有的人的症狀重一點，若說誰沒有這個症狀，是絕對不可能的。衹要我們的終極關懷沒有得到實現，也就是說衹要我們未成佛、未成聖，就必然有這個症狀。

第二個，是無體感或無根感。人們無體、無根，像浮萍一樣地漂泊著，這也是終極關懷缺失癥之一。此外，空虛感、無聊感、無價值感、無意義感與無體感或無根感是一回事。空虛感就是無聊感，無聊感就是無價值感，無價值感就是無意義感，無意義感就是空虛感……這些都是虛無感。什麼是虛無感？就是覺得人生的任何事情都沒有價值、沒有意義，活著沒勁兒的感覺。有虛無感的人覺得做什麼都沒勁兒，腦中總有念頭冒出來：即使做了這些事情又能怎麼樣？比如說我們喜歡畫畫，經過三五年的努力，成爲一個不大不小的畫家，這時腦中的念頭冒出來：即使成爲畫家又能怎麼樣呢？我們瞬間覺得畫畫挺無聊的，認爲它沒有什麼價值，也許別的事情更有價值。我們只好再去幹別的事情，接著就去開了公司，經過幾年的奮鬥把公司開成了，腦中的念頭又冒出來：即使開了公司又能怎麼樣呢？我們又覺得開公司沒有什麼價值。我們只好再去學音樂，經過幾年的奮鬥學會了彈鋼琴，彈得不好也不壞，腦中的念頭又冒出來：即使會彈鋼琴了又能怎麼樣呢？如此無休無止，就是覺得幹什麼都沒有價值、沒有意義，我們的整個人生不斷地走向虛無。這就是終極關懷缺失癥的另外一種現象。

第三個，最嚴重的一點就是死亡的恐懼感。死亡像陰影一樣，如影隨形地跟著我們。它摧毀我們人生一切美好的東西：再美好的愛情，死亡一來就結束了；再美好的友情，死亡一來就結束了；再美好的親情，死亡一來就結束了……死亡就這樣無情地摧毀這一切。每當想到「我這麼拚死拚活地奮鬥，好不容易建立了美好的家庭、事業等，死亡一來，這些全部會變成夢幻，全部會消失。死亡把我所建立的一切美好的東西都無情地摧毀、無情地擊碎」的時候，每當想到死亡正在走近我們的時候，我們的心臟、血管就會收縮，就會有一種深深的恐懼從骨髓中冒出來。尤其是人到了中年以後，每當想到死亡，我們就感覺到死亡的那種冰冷、那種黑暗籠罩著自己。這就是我們對死亡的深深的恐懼感。

很多東西都是因爲死亡的恐懼而衍生出來的。爲什麼有那麼多的人出現精神變異、人格異化、心理失常？他們之所以這樣，都是因爲不堪忍受死亡的威脅和恐懼而造成的。爲什麼有那麼多的人自暴自棄？若追根溯源，都是因爲死亡的威脅和恐懼而造成的。他們會想：「我奮鬥有什麼用呢？即使我奮鬥到擁有了金山銀山，奮鬥到當上了高官，又能怎麼樣呢？死亡一來，這一切不還是會歸於零？既然如此，我還不如得過且過去呢，還不如今朝有酒今朝醉地放肆一把呢。」若要追問如何產生這種得過且過的思想的原因，可以一直追問到死亡那裡去。就是因爲對死亡的恐懼，才會有很多很多的人不思上進，以墮落爲榮，他們會想：上進幹什麼呀？

即使我奮鬥到成爲一個偉大的思想家或偉大的畫家，又能怎麼樣，還不是一死？仔細想想，好像他們說得也對。「我拚死拚活地甚至晝夜不息地奮鬥，最後終於奮鬥到成爲一個偉大的畫家。我剛成爲偉大的畫家，終於可以享受奮鬥的果實的時候，沒到兩年就死了，我這一輩子就只剩奮鬥了，有意思嗎？」就這一句話，不知道說服了多少人。就是因爲「死亡」這兩個字，不知道讓多少人失去了生活的激情，失去了人生的追求，而變成一個得過且過、今朝有酒今朝醉的人，乃至於墮落成爲一個以無恥爲榮的人。

在我們的人生中，死亡對我們的威脅是無處不在的，它不是衹有當我們死的時候才出現，而是像個影子一樣，我們走到哪裡，它就跟到哪裡。這就是我們對死亡的恐懼感。由於死亡的威脅，讓我們又衍生出另外一種感覺：人生的幻滅感和無常感。「幻滅感」即整個人生都是一場幻覺，即人生如夢之感；「無常感」即人生很無常，不知道什麼時候我們就會死去。

終極關懷缺失癥展開後還有非常多，我們現在衹是擇其要點說了一下，讓大家對它有一個初步認識。如果把有關終極關懷缺失癥的學問展開來仔細地說，我們說上兩三天都沒有問題，比如：到底什麼是終極關懷缺失癥？它是怎麼產生的？它的產生結構、產生方式是怎樣的？等等等等。在這裡我們就不做太多的展開，衹是讓大家知道什麼是終極關懷缺失癥就可以了。

那麼終極關懷缺失癥可不可以治療？具體地說就是恐懼感、無聊感、幻滅感、分裂感、無意義感、被拋棄感等等，這些症狀可不可以治療？答案是：可以治療。怎麼治療？生理治療不行，因爲它不是生理上的疾病，它不是一個腫瘤，不是一個胃炎，也不是一個心臟病……所以它不可以通過打針、吃藥、做手術等治療生理疾病的方式來治療。心理治療也不行，因爲它也不是簡單的心理問題。我們簡單地找一個心理醫生是沒有用的，因爲心理醫生拿這個東西沒有辦法。而且更加麻煩的是心理醫生自己也有強烈的終極關懷缺失癥，因爲他衹是一個心理醫生，不是聖人。我從小就接觸過不少心理醫生，終極關懷缺失癥在他們身上的反應，比在一般人那裡更強烈。所以他們的終極關懷缺失癥也要借助傳統文化才能夠解決，他們自己是解決不了自己的症狀的。既然他們自己都解決不了自己的終極關懷缺失癥，那就更談不上用自己的心理學知識爲我們解決終極關懷缺失癥了。那麼終極關懷缺失癥怎麼來解決？唯一的解決方式就是成佛或成聖。必須成佛或成聖，我們纔能夠從根本上徹底地解決、醫治好終極關懷缺失癥。成佛或成聖就是超越我們的死亡，超越我們的空虛，超越我們的被拋棄感等。衹有徹底超越，才能夠一舉解決這些東西。衹要我們一天不成佛，就會被終極關懷缺失癥深深地折磨著。

因此，釋迦牟尼說，一切眾生皆在病中。以佛眼看眾生，眾生皆在病中。注意這個「皆」字，「皆」是什麼意思呢？就是包括你、我、他在內的每個人的意思，就是沒有人可以例外的意思。這個「病」，不僅指生理疾病，也不僅指心理疾病，更主要指的是終極關懷缺失癥。終極關懷缺失癥又叫「缺失佛性癥」，或者叫「佛性缺失癥」。衹要我們內在的佛性得不到正視，得不到彰顯，得不到豐富的充實，我們必得終極關懷缺失癥。釋迦牟尼、孔子、孟子、老子等聖哲之所以出現於世間，原因主要是來醫治我們的終極關懷缺失癥的。我們不能把釋迦牟尼、孔子、孟子、老子等簡單地等同於醫治生理疾病上的醫生，也不能把他們簡單地等同於醫治心理疾病的醫生。這樣都嚴重地窄化和淺化了他們的價值。

釋迦牟尼曾說，佛是大醫王，能醫眾生病。佛其實是三王：一是法王，二是空王（又叫智王），三是醫王。佛就像這個世界上最偉大的醫生，能醫治眾生的疾病。那麼他醫治的是眾生的什麼病？是終極關懷缺失癥。他醫治的不是簡單意義上的胃炎、肩周炎等的生理病，至少不是僅僅指這種病，他更主要的是醫治我們的終極關懷缺失癥。這纔是釋迦牟尼、孔子、孟子、老子等的價值，再擴大一點說，是整個國學的價值。國學的主流就是儒佛道三家文化，因此儒佛道三家文化的價值就是醫治我們的靈魂缺失癥或終極關懷缺失癥，也就是說儒佛道三家文化衹有一個目的：讓我們成佛或成聖。如果不成佛，我們就在病中，就時時刻刻被無處不在、如影隨形的終極關懷缺失癥折磨著。有一些人實在是被這個終極關懷缺失癥折磨得不堪忍受，只好自殺了——他們佔了自殺人群的三分之二以上的比例。他們不是因爲貧窮到走投無路而自殺的，而是因爲活得沒勁兒、活得沒價值或活得無聊才自殺的，他們實在找不到活著的理由了。當所有「我爲什麼活著」的理由、藉口在他們的心目中都站不住腳的時候，那個空虛感、無價值感、無意義感就會牢牢地控制他們，使他們勇敢地從樓上跳下去，或從橋上跳進河裡。那麼促使他們跳樓或跳河而自殺的動力是什麼？就是空虛感、無價值感等終極關懷缺失癥在他們身上折磨，讓他們實在是不堪重負，經受不了折磨了，就產生了一死百了

的動力。

尤其是近當代，據統計，有三分之二的人本來是可以不自殺的，他們不缺吃、不缺喝，生活過得又很好，不知道爲什麼要自殺，這幾乎成了一個謎。其實在我們看來，他們的自殺也不是謎，就是終極關懷缺失癥造成的。那麼怎麼解決這個問題？我們剛纔說得非常清楚：非得成佛或成聖才能解決。衹要一天不成佛或不成聖，這些問題就存在一天。這就是爲什麼佛家一再強調讓我們成佛去，儒家一再強調讓我們成聖去的原因。衹要我們不成佛或不成聖，我們這一生就甭想幸福，就甭想從根本上獲得快樂。因爲終極關懷缺失癥在那裡折磨著我們，如影隨形地跟著我們，我們不可能真正地快樂、真正地幸福。除非我們解決了自己的終極關懷缺失癥，我們的幸福才會像泉水一樣地從內在湧現出來，這時候我們想不幸福都不行。這就是佛家所說的極樂境界。極樂在哪裡？就在內在。當我們的終極關懷缺失癥得到解決的時候，當我們成佛的時候，就是我們獲得極樂的時候。什麼叫「極樂」？極度的內在快樂，簡稱「極樂」。它不是一般的快樂，而是極度的內在的快樂和幸福。

按照佛家的標準來看，所有成佛的人都在極樂世界或佛國淨土中。在《維摩詰經》中有關於釋迦牟尼向弟子展示佛國淨土的記載。有一天釋迦牟尼的弟子舍利弗心想：「佛陀不是一再地教導我，所有人衹要一成佛就會生活在淨土中嗎？我佛世尊也成佛了，我們爲何沒看到淨土呢？我們整天和佛陀生活在一起，但是我們看到的都是荒山野嶺，看到的都是人與人之間的爾虞我詐，看到的都是社會如此糟糕和黑暗的一面，看到的都是像禽獸一般的污穢不堪的世界，我們並沒有看到淨土呀。」釋迦牟尼了知到舍利弗的想法後，就用他的大腳趾點地，一瞬間，世界立即變成了比西方阿彌陀佛那個極樂世界還要美上無數倍的世界，非常富麗莊嚴，把那些弟子們都看傻了。舍利弗說：「我從來沒有看到過這麼美好的世界，它莊嚴清淨，非常美妙，無以形容。」釋迦牟尼說：「你看夠了沒有？我要把它收回來了。」隨後，釋迦牟尼的大腳趾一離地，這個世界又變回到了現在大家所看到的這個世界。釋迦牟尼的弟子就問：「你爲什麼不向我們一直展現你那個極樂世界呢？讓我們都生活在你那個極樂世界多好呀，你爲什麼要向我們示現這麼肮髒、殘酷以及充滿了仇恨和愚昧的世界呢？」釋迦牟尼說：「如果我給你們展現那麼好的世界，你們就不修行了，因爲你們的日子過得太好了。我就是爲了救度你們，才給你們展示這樣肮髒污濁的世界。你們看到這樣的世界感到厭煩和噁心吧？衹有你們對世界感到厭煩和噁心了，且厭煩和噁心到不想活下去的程度，你們才會下定決心修行；衹有你們修行了，才能成佛。如果我一開始就把你們移到那麼美好的世界裡去，你們就只知道享福了，就不知道去成長、去修行了。所以我不能把世界給你們弄得太好，我就應該把世界弄得這麼噁心和討厭，讓你們在裡面忍無可忍，一天都待不下去，我要的就是這種效果。然後你就開始修行了，你們修行的最後結果就是成佛。」

儒家追求的最高目標是成爲聖人，道家追求的最高目標是成爲真人。道家爲什麼要追求成爲「真人」呢？因爲站在真人的角度看我們，我們都是「假人」，都是「偽人」。道家認爲我們生命的真相還隱藏在黑暗之中，我們沒有找到自己生命的真相，並沒有生活在生命的真相之中，也沒有生活在世界的真相之中，而是生活在愚昧、憤怒、黑暗、顛倒的世界中。我們以非我的方式生活著。所謂的「非我」，就是我們老是戴著種種面具扮演著不是自己的各種角色，在這個人生中、在社會中生活著和穿梭著，我們一直是戴著面具的人，不是真正的自己。面具戴久了，我們已經深深地認同於這個面具了，已經不習慣把這個面具揭下來了，我們以爲自己就是這個面具。這樣的人叫「偽人」，就是虛偽的人、虛假的人。

那麼什麼叫「真人」呢？去掉了種種面具，回歸了生命的真相，回歸了人生的真相，以最真實的自己活著的人叫「真人」。諸如莊子就是真人，叫「南華真人」；張三豐也是真人，叫「三豐真人」；呂洞賓也是真人，叫「呂真人」。那麼站在真人的角度來看我們，我們都是假人，不是真正意義上的人。因爲我們沒有把自己生命的真相活出來，沒有把自己的佛性、真性活出來，我們從來沒有活出自己，我們一輩子活的都是別人，都是爲了面具而活著。站在道家的角度來看，我們是很可憐的。凡是偽人都很可憐，因爲我們從來都沒有以自己的樣子來活，活的都是別人的樣子，都是社會需要的樣子。我們一輩子都沒有活出真我來，就連死的時候都是戴著面具去死的，甚至都沒有死出真我來，連死都是那麼的虛假。

過去的人死了以後躺在棺材裡，一群人在追悼會那裡念著誰也不相信的悼詞：「這個人生前是如何的偉大、高尚、神聖……」可謂是活人騙死人，死人騙活人。追悼會上沒有一句實話，而是滿嘴的假話，這個世界上最假的話就在追悼會上，誰想聽假話就到追悼會上去聽。就連他最親的兒子、最好的兄弟、最好的朋友

在那個時候都不說真話。我們想想連自己最親的人都不說真話是多麼可悲的事。所以就連我們的這個死，也是死得這麼的虛偽。我們活著虛偽了一輩子，死了還接著虛偽，一直到墳墓中還在虛偽著。所以站在道家的角度來看，我們特別可憐。

天下第一等事或最爲緊迫之事，就是去偽存真：把那些偽的面具去掉，讓我們回歸本真，成爲一個真人。因此真人的境界是道家追求的最高境界，也是佛家所說的佛的境界。佛就是最真實地按照自己的本來面目活著的人，所以佛當然是真人。不僅佛是真人，所有的聖人都是真人，反過來說所有的真人也都是聖人。因爲真所以聖，因爲聖所以真。所以道家的真人、佛家的佛、儒家的聖人是一回事。真人、佛、聖人都是過去的術語，若用我們現在的術語來表達，就是充分實現了自己的終極關懷的人。因爲他們實現了自己的終極關懷，因此他們醫治好了自己的終極關懷缺失癥。由於這樣的人再也沒有了終極關懷缺失癥，因此能夠真正幸福地、快樂地、智慧地、光明地活著，而且是永恆地這樣活著。

所謂的「永恆」是指在佛性中是永恆的。人是由兩面構成的，有限的一面和無限的一面。因此人是有限和無限的結合體或者交叉體：從這一面看，人是有限的；從另外一面看，人是無限的。那麼人到底是有限的還是無限的呢？答：人既是有限的，也是無限的。就看我們和自己的哪一面認同：如果我們和自己有限的這一面認同，我們就是有限的；如果我們和自己無限的這一面認同，我們就是無限的。但要命的是，由於我們認同自己有限的這一面太久了，已經忘掉了自己還有無限這一面，甚至不相信人還有無限這一面。因爲我們深深地局限於有限這一面，認爲人的一切都是有限的：假如我們的壽命達到了八十歲，我們認爲自己就應該要死了，因爲有生必有死，這是必然的。這個觀點對不對呢？既對又不對。如果我們把自己認同於或等同於有限這一面，那麼「有生就有死」是成立的，也是絕對正確的；如果我們把自己從有限的這一面掙脫出來，深深地認同於無限這一面，那麼我們就是無限的，就是不生不死的。所以我們到底是有生有死的還是不生不死的，取決於我們與哪一面認同：如果我們與有限的這一面認同，我們就是一個獸性化的存在，最多是一個人性化的存在；如果我們和無限的這一面認同，我們就是一個佛性化的存在。我們和人的哪一性認同，我們的人生就是與哪一性相對應的人生。如果我們把自己認同爲獸性，那麼我們的人生就是獸性化的人生，我們一生的過程就是不斷地獸性化的過程，我們會越來越獸性化。比如，原來我們還不太像狼，經過三十年的努力我們終於像狼了，那麼我們這三十年的過程就是不斷獸性化的過程，我們的人生就是一個不斷獸性化的人生。如果我們把自己認同爲人性，我們的人生就是一個人性化的人生。如果我們把自己認同爲佛性，把佛或聖人作爲我們奮鬥的目標，那麼這樣的人生就是佛性化的人生或者解脫化的人生。衹有佛性化的人生才能讓我們走向解脫，人性化的人生、獸性化的人生是無法讓我們解脫的。因爲人性化、獸性化都屬於人有限的這一面，不屬於人無限的這一面，衹有德性、良知、神性、佛性才屬於無限的這一面。而在無限的這一面裡所有的事物都是無限的，包括我們的壽命、存在也是無限的。

那麼壽命的無限其實就是不生不死，就是永恆。所以，說人有生有死是正確的，說人無生無死也是正確的，就看我們是與有限面認同，還是與無限面認同。如果沒有明師指點，如果沒有很好的文明文化的教化，而是讓我們自由地、自發地去選擇，100%的人都會選擇有限這一面。這就是爲什麼人類需要文明文化，尤其是需要聖人的教化的原因。孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」這個「畏」不是恐懼的意思，而是敬畏的意思。「聖人之言」就是聖人的教化、教導。爲什麼我們要尊敬、敬畏聖人的教化和教導？因爲如果沒有聖人的教導和指引，而讓我們自發地去走我們的人生，100%的人會把自己認同爲人性或獸性，把自己認同爲有限的這一面，而且越來越與之認同，最後徹底地與之合二爲一。那時，我們就是有限，有限就是我們，我們都已經認同到不再相信人還有無限的這一面，可見認同的程度是如此之深。那麼不管是儒家、佛家還是道家，在這一點上的教導都是一樣的：聖人都教導我們，人除了有限的一面以外，還有無限的一面；人可以通過無限來吞沒有限、昇華有限、轉化有限，最低限度是涵攝有限。如果用無限涵攝有限，這樣有限也就被賦予了無限的屬性和特徵，即在有限中實現無限，最後有限被打破了，我們就會回歸無限。這就需要聖賢的教化。如果沒有聖賢的教化，我們是不知道如何走進我們的無限這一面、融入無限這一面、成爲無限這一面的，更不知道怎麼用無限去涵攝我們的有限、改造我們的有限、昇華我們的有限、超越我們的有限。

因此，我們需要聖賢的教化。爲什麼聖賢能教化我們？因爲我們只瞭解有限這半邊天，而聖賢是過來人，

他們深深地瞭解無限那半邊天，所以有資格教導我們。他們就像導遊一樣，知道山裡面的每一條小路。正是因爲他們瞭解路況而我們不瞭解，因此我們在進山的時候就需要這個導遊來引導，纔不至於迷路。所有的聖賢都是導遊，可以在原始森林中帶領我們一直走，讓我們不迷路，去到我們要去的地方。這就是爲什麼孔子教導我們要「畏聖人之言」的原因。我們的確要敬畏聖人的教導，不能把聖人的教導看作可有可無。聖人的教導跟一般人的教導是有本質上的差別的：聖賢的教導是給我們開啟佛性的教導、開啟無限的教導，而一般人的教導衹能叫一般的教導，一般人的教導很多時候是在強化我們的有限，使我們越來越淪陷於或認同於有限之中而不能自拔。因此一般人的教導我們可以不聽，但聖賢的教導我們必須要聽。因爲衹有接受了聖賢的教導，我們纔能夠成功地超越獸性而進入人性，再成功地超越人性而進入佛性，之後反過來用佛性去涵攝獸性與人性，用佛性去改造和昇華獸性與人性，最後就分不清獸性、人性和佛性了，而是把獸性、人性、佛性徹底地打通，讓它們混同一味。這就是佛家所說的圓滿。注意我們的表述方式，是徹底打通三性，不是用一性反對另外一性：不是拿人性反對佛性，不是拿佛性反對獸性，也不是拿獸性反對佛性。徹底打通三性，使其混同一味，這纔是聖人的最高境界：給獸性、人性、佛性以最大限度的肯定、彰顯和圓滿，而不是將三性割裂開來，不是拿一個和另外一個進行對立。衹有西方文化強調衝突、強調對立，我們東方文化不強調對立、不強調分裂，我們東方文化強調圓融、強調圓滿、強調和爲貴。

現在的人把「和爲貴」理解錯了，以爲「和爲貴」就是老好好的意思。和爲貴不是這個意思。「和」不是讓我們當一個老好好，不是讓我們當一個分不清是非對錯的糊塗蛋。那是對「和」的極大的誤用、極大的誤會。「和」是把佛性、人性、獸性徹底打通、混同一味，是拿無限涵攝有限，讓我們的生命超越有限進入無限。佛就是無限，孔子就是無限。這個「無限」是真的無限，它不是一個形容詞，大家千萬不可把無限理解爲一個形容詞。我們本來就是無限，我們與生俱來就是無限，至少我們有半邊天是無限（另外的半邊天是有限），衹是我們拒絕了它、拋棄了它，才把自己變成了一個有限的存在。我們認爲我們有生有死，我們的能力是有限的，精力是有限的，智力是有限的，智商是有限的……一切的一切都是有限的。這是因爲我們認同了這個有限而導致的。如果我們不認同有限，一旦認同無限的話，我們所有的方面都是無限的：我們的智力是無限的，壽命是無限的，意識是無限的，存在是無限的……一切的一切都是無限的。而且這不是假設、假想的無限，不是一種文學化的描述的無限，是真真切切的無限。用佛家的話說，無限也叫作「涅槃」，涅槃就是無限，就是不生不死。

那麼儒家也有「仁者壽」的觀點，道家叫「死而不亡者壽」。這個「死而不亡者壽」，很多人都把它淺顯化地理解了。很多人把「不亡」理解成「名聲不亡」，把「死而不亡者壽」理解爲：如果你生前是個好人，幫助了很多人，你死了以後，大家都記著你的好，過了三十年、五十年以後還有很多人很懷念你。「死而不亡者壽」真正的意思並非如此。這個「不亡」不是指大家都記住你的好。以我的理解，道家所說的「不亡」指的就是永恆的意思，不是指別人記住你的名字。你自己不亡，與別人是否記住你的名字沒有關係。「死」指的是什麼呢？「死」指的是你的肉體的有限這一面被拋棄了。因爲肉體代表著有限，你之前的幾十年是以有限的方式活著，你有限的這一面被拋棄了，就和你無限的這一面認同了，從此以後，你就以無限的方式活著。這就叫「死而不亡」。這個「死」指的是肉體的消失，但肉體的消失並不代表你的消失，你並沒有消失。那麼如果你沒有消失，你現在以什麼方式活著？你以無限的方式活著。你之前以有限的肉體的方式活著，現在以無限的方式活著，衹是活著的方式有所轉變，但是你仍然存在，並沒有死亡。這就叫「死而不亡者壽」。因此「死而不亡」不是指別人記住了你，這與別人是否記住你是沒有關係的。

因此道家追求的「長生不死」不僅僅指的是這個肉體長生不死，而是指通過道家的那一套學說的修行，使我們走進無限、融入無限、成爲無限。這個時候我們的肉體就可以自由地活著，我們就不用怕了，不用擔心死亡了。肉體死不死都無所謂了，如果它活著也挺好，死了也沒什麼。那麼在這種情況下，我們這個肉體反而長壽，很多時候我們不長壽的原因是恐懼死亡，我們越恐懼它死得就越快。這就像很多人爲了長壽吃諸如鹿茸、人參等的補藥，這樣三補兩補的肉體死得更快，其實如果我們不吃補藥，放手讓它活，說不定它能多活幾年。因爲道家已經穿透生死了，已經不在乎我們這個肉體是多活幾天還是少活幾天了，因此越是不在乎，我們越是能夠徹底地放鬆開來，我們越放鬆反而越長壽。

人們多數時候，都是自己把自己折騰死的。如果我們少折騰一點，肯定就長壽一點，反之我們越折騰，

就死得越快。由於看透了生死，我們就不折騰了，我們越不折騰反而越長壽了。很多道長一活就活一百多歲，他們平常衹是粗茶淡飯，也沒有整天吃什麼人參、鹿茸等補品。就是因爲他們看淡了、放鬆了，反而長壽。如果哪一天死亡真的來了，來了就來了，這對他們來說就像脫去一件衣服一樣無所謂，這個肉體不就是一件舊衣服嘛，脫了也沒什麼。他們已經早早地認同於無限這一面了，因此死亡來臨時就像脫衣服一樣從有限這一面脫出來，進入到無限之中，繼續活著。

所以，道家追求的長生不死是完全可以做到的。它既指肉體的長生不死，也指我們本來的那個無限的那一面的長生不死。也就是說儒佛道三家聖學最終追求的目標都是成聖——成聖只是一個籠統的說法，具體的說法就是引導我們成爲自己的無限，讓我們和自己無限的這一面認同。那麼一旦我們和自己的無限認同了，我們就實現了自己的終極關懷，一旦實現了自己的終極關懷，我們也就從根本上醫治了我們的終極關懷缺失癥，就再也沒有死亡的威脅，再也沒有空虛感、無聊感、無價值感、被拋棄感等等。這些感覺全部消失，從此以後，我們就會真正地過上幸福、快樂、智慧、光明的人生。這個時候，我們想不快樂都不行，我們愁得不得了：我怎麼這麼快樂呢，好愁人呀，我想弄一點痛苦來感受感受，怎麼就沒有了呢？那個時候我們最大的痛苦就是沒有痛苦，我們每天都很快樂，甚至我們想把當年的那個痛苦再回味一下都回味不到了，它已經一去不復返了。儘管我們很懷念那個痛苦，很想回味一下當年的那個痛苦的人生，但是我們再也找不著了。這就是聖人的人生。

釋迦牟尼的人生就是如此，他自成佛以後就沒有任何東西能夠使他痛苦了，永遠處於快樂之中。孔子也是如此，孔子的憂愁是憂愁別人，不是憂愁他自己，孔子自己沒有任何憂愁，他快樂無比，用他自己的話說叫「樂以忘憂，不知老之將至云爾」。就是他每天非常快樂，沒有任何憂愁，一轉眼就發現自己怎麼都老了，他幾十年來都是這樣在快樂中度過的。這是孔子自己對自己的一個描述。也就是孔子一生都「樂以忘憂」，非常快樂，沒有任何憂愁。孔子雖然有憂患意識，但是沒有憂愁之心，他對天下、對他人一直是憂患的，但是他自己是沒有憂愁、沒有煩惱、沒有痛苦的。他是「樂以忘憂，不知老之將至」的，他快樂得不得了，一轉眼，發現七十多年就過去了。不僅他如此，他的弟子顏回也是如此，「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」，如果想改變顏回的快樂，比登天都難。顏回就是這麼樂呵呵的，不像我們整天愁眉苦臉的，顏回就有一種遏制不住的快樂，像噴泉一樣地從他內心中噴薄而出，誰也改變不了。這就是顏回、孔子等聖賢的真實寫照。

他們爲什麼這麼快樂？因爲他們不再有終極關懷缺失癥，沒有終極關懷缺失癥，就不會有任何痛苦與煩惱，沒有痛苦與煩惱，就會有快樂和幸福時時伴隨在他們的左右。這就是我們東方文化的核心及精粹之所在，東方文化說到底就是成佛、成聖的文化。我們之所以要成佛、成聖，就是要醫治我們的終極關懷缺失癥的。所以東方文化如果消失了，我們將永遠生活在病中，所謂以佛眼看眾生，眾生皆在病中。此病就是終極關懷缺失癥，衹要我們身陷此病，我們就深陷於一個無邊無際的苦海之中，就永遠沒有出頭之日。我們想從苦海中掙脫出來的辦法衹有一點——成佛或成聖。當我們一旦和自己無限的這一面徹底認同，我們就會成佛或成聖，一旦我們成佛或成聖，這些問題就從根本上解決了。

而西方文化是建立在獸性基礎上的文化，它沒有完整的三性文化，衹有獸性文化，沒有人性文化和佛性文化。它對人性或佛性沒有充足的、透徹的、圓滿的認識，但它對人的獸性或生物性這一面，比我們東方文化所認識的要透徹得多。這一點我們必須承認。我們東方文化是對人性和佛性的認識相當透徹，而西方文化是對獸性或生物性的認識相當透徹。由於西方文化對人性、對佛性沒有透徹的認識，沒有全面的圓滿的認識，因此不能指導我們獲得三性圓滿，尤其是不能指導我們獲得人性的圓滿和佛性的圓滿。我們要想獲得人性的圓滿和佛性的圓滿，最後達到三性圓滿，必須回歸國學。

衹有中國的儒佛道文化才能給我們提供三性圓滿的指導，才能讓我們獲得真正意義上的三性圓融、三性合一，最後讓我們達到三性合一的圓滿。一個成佛或成聖的人，不僅他的佛性得到了圓滿，他的人性和獸性也都得到了最大限度的張揚、正面肯定以及淨化。獸性中有很多不好的東西，需要剔除和轉化。將好的東西進行保留，將不好的東西進行轉化，我們東方文化對這方面有著非常成熟的教導、思想和方法。這樣的方法我們統稱爲修行法門。儒家有儒家的修行，道家有道家的修行，佛家有佛家的修行，不管是哪一家的修行，目的都是淨化、昇華我們獸性、人性中不好的東西。這些都是要靠修行一步一步地切實轉化的。如果這些不

好的東西得不到轉化，我們就不可能真真正正地從獸性中超越出來而進入到人性中，再從人性中超越出來而進入到佛性之中。如果不超越獸性，我們一輩子都會被牢牢地封鎖在獸性中出不來。獸性就像一個枷鎖或鐵鏈一樣，封鎖著或拴著我們，如此我們就被自己獸性的種種本能和慾望牢牢地主宰著或掌控著而不能自己。那麼能不能轉化獸性？聖賢教導我們獸性是可以轉化的。但是我們要經過切實地修行，衹有通過修行的方式，我們才能把獸性有效地轉化、昇華、淨化，衹有把獸性轉化、昇華、淨化，我們纔能進入人性中，衹有把人性進行轉化、昇華、淨化，我們纔能進入佛性中。衹有融入了佛性，我們才算圓滿。

但是我們融入佛性以後，並不是把獸性和人性拋棄或拒絕了，而是反過來用佛性涵攝我們已經轉化、淨化了的獸性與人性，最後達到三性合一、三性圓融的狀態。這樣的狀態纔是我們東方文化追求的終極狀態，它不僅是我們東方文化追求的終極狀態，也是整個人類必須達到的終極狀態。衹要我們是人，最終必須要達到三性合一、三性圓滿的狀態。如果達不到這樣的終極狀態，我們將會怎麼樣呢？一切眾生皆在病中，我們將會一直受到各種終極關懷缺失癥的折磨。

所以不管是成佛也好還是成聖也好，都不是任性的，不是我們想成就成，不想成就不成的。如果我們真正明白了其中的道理，就明白了成佛或成聖是非成不可的，而且是刻不容緩的，哪怕傾盡全力我們也必須成。因此成佛或成聖是一種與生俱來的責任和義務，不是某幾個人的任性所爲。所以聖賢給我們的教導是終極關懷的教導，它既然是終極的教導，就表示我們是繞不過去的，反之，我們能繞過去的教導就不叫終極教導。因此每個人必須正面面對自己的終極關懷，一旦我們迴避了自己的終極關懷，就陷入苦海無邊之中，就陷入種種疾病（包括人格的異化）、種種枷鎖之中。我們就被像一個枷鎖或一個囚牢一樣的獸性囚禁其間，所受的種種痛苦難以言說。佛家愛用誇張之語，釋迦牟尼動不動就說，用筆蘸滿恆河水，書寫人間痛苦而不能得。翻譯成現在的話是什麼意思呢？就是縱使我們把整個恆河的水都變成寫毛筆字的墨，用它來書寫人間的種種苦難，直至恆河水都乾枯了，人間的苦難還沒書寫完。可見人間有多少的苦難。當然這個比喻是有點文學上的誇張了，但是它也有一定的正確性，它告訴我們人間無量無邊的痛苦都是從終極關懷缺失癥中來的，衹要這個終極關懷缺失癥沒有解決，我們的痛苦將變著花樣地折磨我們，永無休止，如影隨形。

我們上述所講的三性就像鑰匙一樣，衹要抓住它，就能夠很好地理解我們東方文化的目標是什麼。

我們東方幾千年來，不管是儒家、佛家還是道家，都說了很多的經典，那麼這些經典到底要幹什麼？它們對我們當前的現實人生有什麼價值、意義和啟發？還有這幾年來我們社會上刮起了所謂的國學熱、傳統文化熱……這些國學熱、傳統文化熱是要把我們引領到哪裡去？不管是個人還是這個時代，都需要對上述問題有個清楚的認識。

尤其這個時代是一個經濟時代，就更需要明白儒佛道對我們的經濟的發展有哪些指導價值和意義。我們改革開放的過程就是一個不斷經濟化的過程，在此過程中把每一個人都變成了一個經濟人，也把整個社會變成了一個市場經濟的社會。因此，我們的人生也是一個經濟化的人生。那麼這個經濟、經濟關係以及經濟構架該如何昇華，如何往前發展？都可以通過人的本有的三性（這三性都是人與生俱來的，不是後天的）來得到解答。

不管是生物性、人性還是佛性，都是與生俱來的。它們就像我們的膚色一樣伴隨著我們一生，是去除不了的。我們剛纔從經濟角度出發，把經濟關係和經濟學的性質根據三性進行了劃分：獸性經濟、人性經濟、佛性經濟。我們對獸性經濟學下了一個定義：在經濟關係和經濟生活中，以相互佔有和掠奪爲根本特性的經濟。而人性經濟學就是在相互成就、相互照顧對方需求的基礎上，來完成和實現經濟關係的。那麼到了佛性經濟學，情況就不一樣了：佛性經濟學的前提是人人是佛或者說接近於佛，最低限度是把成佛作爲自己人生的終極目標去追求，大家都以佛性的標準來要求自己和對待他人。衹有在這樣的基礎上才能建立起真正的佛性經濟學。

那麼佛性經濟學是用來幹什麼的？佛性經濟學是把經濟、經濟關係以及經濟生活作爲實現自己佛性的一種手段和過程，通俗地講，就是把經濟、經濟關係和經濟生活作爲自己成佛的若干手段之一。它已經不再是目標了，而是一個手段，而是一個過程。我們通過這個手段、這個過程所要實現的是成佛或成聖，實現的是自己人生的終極解放、終極覺醒以及終極圓滿。儘管實現自己終極解放、終極覺醒和終極圓滿的途徑有很多種，但其中很重要的一種，就是通過經濟的方式或借助經濟的手段來實現。這個實現方法具體地說，就是把

經濟作爲幫助他人和利益他人的重要手段，在此過程中彰顯自己的佛性。

比如佛家就提出要佈施。佈施就包括三類：財佈施、法佈施和無畏佈施。「財」就是錢財，其實就是經濟。「財佈施」指把錢財給到有需要的人。但是佛家在進行財佈施的時候，有一個要求：要做到「三輪體空」。「輪」在這個地方爲「環節」之意，「三輪」就是三個環節。是哪三個環節呢？就是佈施者、受施者和佈施物。「佈施者」就是把錢財無償施與他人的那個人。「受施者」就是接受錢財的那個人。「布施物」就是指各種各樣的錢財。「三輪體空」指這三個環節都要空去。

因此對於佈施者來講，要把三者全部忘掉，才能夠做到「三輪體空」而佈施。衹有「三輪體空」的佈施纔是合格的佈施。也就是說，當你在給別人財物以幫助的時候，你要把自己忘掉，把對方忘掉，把你佈施的錢財忘掉：不是指事後才忘掉，而是在佈施的當下就忘掉，當然事後就更要忘掉。你不能給了別人十元錢，事情都過去了十年你還問別人：「十年前我給過你十元錢，你還記得嗎？」對方說：「我忘了。」你說：「我都沒有忘記！你怎麼就能忘了呢？」對方想了半天，說：「我真的忘了，你十年前真的給過我十元錢嗎？」你說：「當然給過了！我是在某年某月某日某時某個地方給你的，記得嗎？」。對方還是說：「我忘了。」你說：「你這個人真沒有良心！我都記得很清楚，你竟然忘記了。」這叫「三輪不空」：沒有忘掉自己，沒有忘掉對方，也沒有忘掉你佈施的錢財。「三輪不空」的佈施不算真佈施，「三輪體空」的佈施才算真佈施，這就涉及佛性經濟學了。

所謂的佛性經濟學，就是你的一切幫助他人的行爲，都是建立在無我的基礎上的經濟學。你幫助他人的這個「幫助」是全方位的：包括你直接給他人錢財，也包括你幫助他人實現其價值和意義。比如說，有人沒錢上學，你資助他，讓他得以完成學業。又比如，有人想學習一門正當的技術，但是由於資金不足，沒有辦法學習，你又資助他，讓他得以掌握這門技術。與此同時，你在資助他人時是建立在無我的基礎上，做到了既把自己忘掉，把他人忘掉，也把資助的這個過程和環節忘掉。這就是佛性經濟學的境界。

佛性經濟學有三個基本內涵，現闡述如下：

第一個基本內涵，佛性經濟學是通過無我的資助的方式以實現自己的佛性的彰顯，以實現自己成聖或成佛的。佛性經濟學把經濟作爲一個成佛或成聖的過程或動力：我們的「三輪體空」的財佈施做得越多，我們就越靠近佛或越靠近聖。如果沒有這樣的修行，我們可能與佛還有一段距離，可能與聖也有一段距離。所以在佛性經濟學裡，是把經濟過程作爲加強我們的無我以實現成佛的目標的一種手段和途徑來對待的。總之，經濟是我們用來實現成佛的目標的一種手段和途徑。這就是佛性經濟學其中的一個內涵。

第二個基本內涵，佛性經濟學對經濟的規律有一個全新的理解：錢財可以通過功德或品德化現出來。乍一聽，這個理解是帶有一點神秘學的成分的，至少站在我們常人尤其是沒有接觸過國學或傳統文化的人的角度看，這是神秘的。但是站在聖賢的角度看，這並不神秘。這是怎麼回事呢？

在有相當的修爲的聖賢那裡，錢財的確可以自己化現出來。它是怎麼化現出來的呢？通過聖賢的功德或品德化現的。功德和品德是一回事：佛家叫功德，儒家叫品德。因此，在聖賢那裡，功德或品德是一個實實在在的概念，不是一個抽像的概念，它並非如我們一般人理解的那樣。

怎麼證明功德或品德不是一個抽像的概念，而是一個真實的概念呢？就以佛家的舍利子爲例來證明。舍利子是看得見、摸得著的有形的東西。而品德高尚的人，就可以把無形的能量凝聚成有形的舍利子。這個舍利子是從哪裡來的？是從無形的空中凝聚而來的。那麼它又是通過什麼樣的力量凝聚而來的？功德力或品德力。我們衹要有足夠的功德或品德，這個功德或品德就會生出一種力量，我們稱之爲「功德力」或者「品德力」，而基督教稱之爲「愛心的力量」或「博愛的力量」。它們衹是名稱不同，其實都是一回事。也就是說，功德、品德或博愛是有一種力量的，這種力量就可以在無形中生出有形的東西：舍利子。

而科學家檢測過舍利子的成分，發現它的硬度甚至比鑽石的硬度還要高。鑽石是我們在地球上所發現的硬度最高的物質，舍利子比鑽石的硬度還要高，也就是說，舍利子的價值比鑽石的還要高。那麼鑽石已經是世界上最有價值、最值錢或最珍貴的東西了，而舍利子比鑽石的硬度高，因此舍利子比它更有價值、更值錢也更珍貴。

既然我們能凝聚出比鑽石更有價值、更值錢也更珍貴的舍利子，那麼能不能凝聚出黃金、白銀等一切我們想要的東西呢？答案是肯定的。比如說我們做事情時遇到了困難，心裡想：「希望有一個相關的人出現，

幫助我渡過難關。」剛想完，我們的功德或品德就會化現出一種無形的力量，這種無形的力量就把我們需要的那個人感召到我們面前來幫助我們。這就叫「得道者多助」。這個詞就是這樣產生的。

什麼叫「道」呢？用我們現在的話說，「道」就是有功德或有品德的人。「得道者多助」的意思是：一個有功德或有品德的人就會得到很多人的幫助。如果我們是一個得道者，那麼無論我們需要什麼樣的人，很快這個人就來到我們面前；無論我們需要什麼東西，很快它就會來到我們面前。可見，一個得道者差不多做到了心想事成。我們的功德或品德會使我們的人生更加順利，使我們的經濟生活更加順利。比如說，我們的功德或品德使我們創辦一個企業會順利得多，或者說使我們做起某個管理來會順暢得多。

這就是佛性經濟學的第二個基本內涵：得道多助，心想事成。衹要我們有著足夠多的功德或品德就可以做到心想事成，就會有很多非常神奇的或不可思議的事情在我們的周圍發生。

第三個基本內涵，佛性經濟學會在無形中最大限度地改變我們自身和周圍的一切不利因素。「最大限度地改變我們自身和周圍的一切不利因素」這句話包含的範圍就很廣了，總之，衹要是對我們不利的一切因素不敢說會徹底消失，至少會最大限度地被改變。

我在西藏的時候，就發現有一些聖人一直住在山洞裡修行，有一些則是在荒山野嶺用石頭蓋一個簡陋的小房子來住。其中有的住了半輩子，有的住了一輩子。他們大多都會在房前種一些花草，當他們修行到一定程度的時候，就會出現一個神奇的現象：他們洞口外面的山谷四季如春——儘管青藏高原非常寒冷，儘管當時正下著鵝毛大雪，地上也積著厚厚的冰，但是他們的洞口外方圓半里或一里範圍的地方，卻鮮花盛開、野草茂盛，就如春天一般。這些花草不像我們一般地方的過了季節就不開花了，而是四季都開花。他們無論種什麼花，都是四季如春地開著。儘管荒山野嶺周圍都是白雪皚皚，但我一到他們的閉關房就發現一片春意盎然的景象。當代西藏的聖人，還不只是一兩個，而是有一批。我是一個學者，我說話是有根據的，那是經過我親自考察、親自驗證的事實，我見過很多類似的例子。這就是聖人的化力，能夠自然地將他們所住地方的周圍的所有不利因素改善。

在儒家也有類似於這樣的話。孟子曰：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」我們在這裡就不解釋「所存者神」了，我們先解釋「夫君子所過者化」。「化」就是「轉化」。「所過者化」就是聖賢經過的地方的所有的人、動物、植物等不好的一面自然就會轉化、變好。如果有動物生病了，衹要聖賢經過那裡，這些動物的病就好了。如果植物得病了，比如某棵樹正在生蟲或某棵樹正在枯萎，衹要聖賢從這些樹下經過，這些樹就又煥發生機。這就叫「夫君子所過者化」。上述西藏聖人的例子，就證明儒家孟子所說的「夫君子所過者化」是有根據的。衹要聖賢經過的地方，壞人就變成好人，壞事就變成好事。這個「變」不敢說是徹底改變，但至少會最大限度地扭轉、改變，讓一切不利因素變成有利因素，使我們的人生變得更順暢、更圓滿。但是改變是有前提的，不是所有的人都能做到「所過者化」，衹有聖賢才能做到「所過者化」，才能讓他的周圍——用我們現在的話來說叫「場」——人體場或生命場所籠罩的範圍內的所有事物都被最大限度地改善或改變。

那麼道家也有類似於這樣的話：「一人得道，雞犬升天。」所以假如一個人在家裡修道，他家養的狗和雞等也會受益，它們能不能成僊我們姑且不說，至少它們會受益：他使這條狗最大限度的健康、長壽地活著，使這些雞多產一些蛋。產生這種現象的根本原因是「一人得道」。一個人在某個地方得了道，他的生命場所籠罩的范圍內的一切就會隨之變化。

如果我們整個社會有一大群聖賢，我們這個社會就會有很多很多神奇的事情發生，也會出現我們剛纔所列舉的這幾種現象。所以功德或品德能夠從空之中凝聚或化生出很多東西，即使本來沒有這個東西，我們也能凝聚或化生出我們想要的東西。這個理念已經被佛家驗證了，證據就是舍利子。現在西藏就有一些高僧或聖人，他們講法的時候，舍利子會從天上像下冰雹一樣地降下來。我本人親自經歷過多次這樣的現象。所以，我負責任地告訴大家，這絕不是江湖傳說，而是確有其事。那是多麼神奇的事情！

既然這些聖人能使天上降下舍利子，那麼能不能使其降下黃金？能不能使其降下白銀？能不能使其降下一切我們想要的東西？答案是肯定的。我們能凝聚舍利子，就能凝聚黃金，就能凝聚白銀，就能凝聚一切我們想凝聚的。這在理論上是一樣的。這就是無中生有。衹要我們的功德或品德足夠大，我們就有可能創造出這種神奇的事情。所以沒有什麼是不可能的。

那麼這幾個基本內涵組合到一起，就構成了佛性經濟學。由於佛性經濟學或者神性經濟學是非常神奇的事情，因此我們一般人不太好接受，甚至不太好理解。因爲我從小就浸婬於儒佛道的文化裡，故对我来讲，这些事情是家常便饭，我覺得它們一點都不奇怪，也不神奇，生命就應該這樣。但是沒有接觸過儒佛道文化的人，乍一聽這些事情，就會覺得它們太過神奇，太過不可思議。他們有這種心理也沒有什麼奇怪的，他們只是因爲不瞭解才會覺得這些事情神奇。我曾經舉過一個例子來闡述這種心理：

若是你跟一百年前的慈禧太后說：「有一種叫作『手機』的東西，我們在上面能玩微信。」老佛爺說：「手雞？它長什麼樣？是長在手上的雞？手上能長雞嗎？」你回答：「不是長在手上的雞，而是一種拿在手裡面就可以用的機器。」老佛爺說：「機器是什麼東西？」你回答：「就是一塊鐵。」老佛爺說：「鐵我能理解。那這塊鐵能幹什麼呀？」你說：「能打電話！而且無論他離我們有多遠，哪怕他在萬里之外，衹要我們用手機一撥通他的手機，就可以和這個萬里之外的人說話了。」你猜老佛爺會怎麼樣？她必定勃然大怒地說：「來人，把此人打入死牢。他竟敢胡說八道，說衹要手裡拿著一塊鐵，把鐵一弄，馬上就可以和千里之外的人說話。這簡直就是一個瘋子，天底下沒有這樣的瘋子，他已經犯了欺君之罪，把他拉出去砍了。」但是，不足百年，老佛爺所認爲的胡說八道就成爲了事實。從理想到事實僅僅是一個觀念的轉變而已。

我們今天所談的佛性經濟學也是受到了大家極大的懷疑，大家都認爲我在胡說八道。如果大家手中有權力的話，很多人會像老佛爺那樣，一定會把我打入死牢，置我於死地。但是也許三十年或五十年以後，佛性經濟學就會成爲一種新常態。那個時候我們再來理解這個事情，就會覺得這很好理解，就像我們理解現在的手機一樣容易。對於我們來說，手機沒有什麼難以理解的，我們覺得它就是這樣一個普普通通的東西，一點神奇或奇怪的地方都沒有。

所以到底這個事物是神奇的、是不可思議的，還是如家常便飯一樣普通的、平常的，完全是一個態度的問題。態度的轉變可以從人們百年前後對手機的態度的轉變可見一斑，沒有什麼過多可說的地方。這就如同一百年前，無論和誰說手機，誰都不會相信，但到了一百年後的今天，它就成了每個人都有的一個非常常見的生活必需品，再也沒有人會懷疑手機了。

同樣，我們今天說出「功德或品德可以讓天上降下黃金、白銀」的觀點，誰都會覺得這是胡說八道。但是我們的古人就是這樣說的：佛家對此堅信不疑，儒家也對此堅信不疑。儒家認爲衹要一個聖人走過一個地方，這個地方就會變好。我們的古人從來就沒有懷疑過這樣的事情。我們的古人在接受這些觀念的時候，也不認爲這是神奇的或是不可思議的。

只不過最近一兩百年，我們在西方文化中浸染太久了，再反過來看我們自己的文化，反而不相信這些觀點了，認爲這些觀點都是胡說八道的，都是不可思議的，甚至是瘋子的瘋言瘋語。其實我們民國以前的先輩們，認爲這些東西都是司空見慣的，沒有人覺得它們有多麼神奇，有多麼奇怪。其實人體本來就是這麼的神奇，生命本來就是這麼的神奇。只不過我們之前對此不瞭解，現在瞭解了，僅此而已。

由於這個社會在西方文化中浸染太久了，對東方文化非常陌生，所以我沒有全部說出佛性經濟學的內涵，我上面所說的佛性經濟學的幾個基本內涵，是最容易被大家接受的，還有比這些更神奇的內涵沒有說。相對佛性經濟學來說，我重點說了獸性經濟學和人性經濟學，這兩個經濟學大家比較容易接受和理解。

獸性、人性、佛性合在一起，就構成了三性。人有三性，經濟學有三性，文化也有三性……衹要抓住文化的三性，我們就像拿到了一把金鑰匙一樣，可以很容易地走進儒家、佛家、道家等東方文化，就很容易知道它們在說什麼，也很容易知道它們的價值之所在。

五、國學復興三階段

近年來，社會提出國學復興，一直在呼喚著國學復興以回歸自己的本土文化，已經沸沸揚揚地說了一二十年了。那麼我們的國學到底復興了沒有？如果國學有所復興，又復興了多少？

在我們看來，國學並沒有復興。現在整個民眾對國學的理解還相當膚淺和有限，對國學的研究還僅僅停留在入門階段。一提起國學，多數人的腦子裡湧現出來的無非就是《弟子規》《三字經》等，在他們看來這些思想就代表了國學。然而這些思想衹是國學中的入門思想，是學前班的孩子所學的啟蒙思想，學習這些思

想的孩子連小學都沒上。如果我們的國學僅僅是這些《三字經》《弟子規》，那麼國學也太淺薄了。我們的老祖先研究和實踐了幾千年，怎麼可能就僅僅研究出《三字經》《弟子規》這樣的讀物？《三字經》《弟子規》等的思想根本不能代表國學。

真正的國學的核心是儒佛道三家的代表性經典所蘊含的思想。儒家的代表經典就是四書五經，可以說儒學之外沒有四書五經，四書五經之外沒有儒學；佛家的代表性經典就是《法華經》《金剛經》《楞嚴經》等，除了這些經典之外沒有佛學；道家的代表性經典就是《道德經》《南華經》（又名《莊子》）等。我們學習國學就是學習這些代表性經典，把這些經典學好了，我們在國學上就入門了，就登堂入室了。如果這些經典學不好，我們整天衹是學《三字經》《弟子規》，即使我們學上二十年也入不了國學的門。可悲的是，事實上我們現在的社會民眾，就是停留在《三字經》《弟子規》等的學習上，一口氣就學了二十年。

我們該不該學習《弟子規》《三字經》？該學習！但它們僅僅是一個入門的童蒙讀物。如果我們學習了二十年的國學，還是停留在入門階段，那麼國學這個門也太難入了，但事實上它並非那麼難入。爲什麼我們入一個門就用了二十年？原因就是現在社會推廣的所謂的國學，說到底還是以《弟子規》《三字經》爲主的入門類的國學讀物；而我們儒家的精粹、道家的精粹、佛家的精粹，遠遠沒有被社會所理解和接受，遠遠沒有在我們的身心中發揮作用，沒有在我們的人生中起到指導作用。也就是說我們國學的復興之偉業還任重而道遠。

我們把國學復興的道路大概分爲以下三個階段。

第一個階段：生存期。國學首先要生存下來。在此之前，國學像一條喪家犬一樣，流浪在街頭，連自己的家都沒有。因此，國學復興的第一步，是給我們的國學找一個家。那麼這個家在哪裡呢？就在我們每個人的心中。我們每個人要在自己的心中開闢一塊地方，用來安放我們自己固有的文化：不是一兩個人要這麼做，而是全民都要自覺地這樣做。如果我們每個人都這麼做了，我們的國學就有了一個很好的生存環境，我們的國學復興就完成了第一步：生存期。完成了生存期，也僅僅是完成了三個階段中的第一個階段，還有後面的兩個階段需要繼續完成。

第二個階段：糾正期。糾正什麼呢？糾正以西方科技爲主導的西方文明給人類所帶來的毀滅性破壞的負面作用。隨著西方文明的全球化，西方科技也隨之全球化，給人類帶來了巨大的方便，極大地改善了人類的物質生活；然而科技在造福人類的同時，也在摧殘和破壞人類和人類賴以生存的地球。而且這個破壞是無孔不入的：從我們的靈魂到肉體，再到外在的生活環境、社會環境、自然環境——上到臭氧層的空中，下到海洋甚至地底下。我們現在很多地方都不能打井了，因爲這些地方的井水裡含有很多有毒化學物質，已經不能供人們飲用了。這些有毒化學物質從哪裡來的呢？是由地表滲下去的。它們滲到地下的若干米以下後就留存在那裡。當我們一打井，它們就隨之進入到井水中，把井水污染了。所以現在很多地方是不能打井的，即使打了井，其井水衹能用來洗衣服，不能供人類飲用。所以我們一方面在享受著現代科技給我們帶來的方便，另一方面也在忍受著它給我們帶來的破壞、摧殘和異化——對我們身體的異化、對我們靈魂的異化、對我們的空氣和水等自然環境的異化。也就是說，它讓我們的身、心、社會乃至自然界全面得病、千瘡百孔。

然而這些疾病和千瘡百孔，以西方科技爲主導的西方文化是沒有辦法醫治的。如果它有辦法醫治，早就醫治了，也就不會拖到現在了。因此幾百年來，這些情況變得越來越嚴重，而西方文化卻束手無策。要想醫治這些疾病，讓我們的身心恢復健康，讓我們的社會、自然界恢復健康，衹能在東方文化中尋找藥方。事實上它也能提供這個藥方。

目前衹有東方文化，才能夠給我們的身心、社會、自然環境等帶來最大限度的健康，才能夠最大限度地改變或扭轉現代科技給我們帶來的種種破壞和摧殘的局面。因此我們把這個時期叫「扭轉期」，就是要扭轉西方文明的科技給地球、人類帶來的種種破壞的悲慘局面。如果這樣的局面得不到很好的扭轉，有一些悲觀的人就預測：我們很可能活不到下一個世紀。因爲在下一個世紀到來之前，人類就不存在了。我們正在給自己挖墳墓，最後把自己埋藏在這個墳墓中，把自己毀滅。那麼如何結束這個自掘墳墓的過程，讓我們人類，讓全社會過上一個健康的、和諧（包括人與自己的和諧、人與社會的和諧、人與自然界的和諧）的生活？現在，人與自然界不和諧，人與社會也不和諧，人與人之間處在尖銳的你死我活的鬥爭之中。因此衹有用以中國的儒佛道文化爲代表的東方文化，才能最大限度乃至徹底地改變這種現狀。所以這是第二個階段的扭轉期：

用東方文化醫治科技病、全球病或者時代病的時期。

第三個階段：引領期。具體地說就是以中國的儒佛道文化爲代表的東方文化取代此前幾百年來由西方文化作爲全球文化的引領者的角色，而成爲全球文化的領頭羊。把西方文化作爲全球文化領頭羊這個角色換成我們東方文化，用東方文化來引領全球文化和人類的未來比用西方文化要好得多。爲什麼這樣說？因爲西方文化的基因中就充滿了衝突、分裂、鬥爭和混亂，它是一個追求衝突、分裂、鬥爭和混亂的文化，它走到哪裡，就把衝突、分裂、鬥爭和混亂帶到哪裡，就破壞到哪裡，就摧殘到哪裡，就異化到哪裡。總之，西方文化衹能夠給人類帶來各種各樣的衝突、分裂、鬥爭和混亂：大的衝突叫「戰爭」，小的衝突叫「混亂」。而我們東方文化正好相反，我們是一個提倡和平、圓融、友愛、貫通、統一的文化。因此人類的未來理應被東方文化所引領，衹有東方文化才能夠給人類帶來真正意義上的和平、友愛、昇華以及自我淨化。人類要想昇華和自我淨化，要想不斷地超越自己，必須通過東方文化才能夠實現。因此我們認爲：東方文化必須成爲人類文明的領頭羊，如果它不成爲人類文明的領頭羊，我們人類的未來將非常堪憂，我們將一直生活在相互折磨、相互殘殺、相互鬥爭、相互分裂之中，永無安寧與和平之日。

以上就是未來國學復興的三個階段。

以此三個階段來衡量，我們現在（2014 年）連第一個階段的任務都沒有完成，甚至第一個階段有沒有開始都不好說，就更談不上完成了。第二個階段和第三個階段還處在遙遙無期中。因此，國學復興是一個任重而道遠的偉大事業，是需要所有國人共同努力、奮鬥的。國學復興事業不是我潘麟在此呼籲幾聲就完事了，而是需要我們每一個炎黃子孫在深刻認識到其價值和意義之後，自覺地爲之努力和奮鬥才行的。衹有國學復興了，我們才能有望創造一個和平的世界，一個文明文化鼎盛的世界，一個沒有痛苦而衹有幸福的世界。

祭黃帝文

維西元二〇一三年四月六日，歲次癸巳，時節清明。潘麟攜東方生命研究院諸同仁，謁橋山拜黃陵，致祭於黃帝軒轅氏曰：

夫業偉則永，德盛則昌。赫赫始祖，德業輝煌：安定海內，文明天下，築宮建室，造車指南，修路織衣，制禮序倫，蒔播百谷，淳化鳥獸，曆法明時，任賢盡材……嗚呼，吾祖黃帝，克明峻德，光被日月，天地同儔。筆之不盡，言之難窮。

數百年來，吾華族積弱成疾，屢受外族欺凌，斯文掃地，身心倍受摧殘。幸有改革開放，生態發展，億兆民眾，同登小康。

然，在增長物質與財富之同時，嚴重忽略精神與人文之關懷：長期以來，聖賢隱伏，道德淪喪，生命不暢，文明不彰。

夫強國必先強民，強民必先正心。人格之昇華，文化之昌明，天道之敬守，仁心之回歸，乃吾華夏強盛之本，乃吾國族生生之源。以是之故，麟攜諸同仁，莊嚴發心：盡此形壽，傳繼道統，彪炳祖德，弘揚聖學，建言立功，全心竭力，必致「萬民得以立命，四海得以昌明」之圓滿而後已！

始祖恩化，無時無疆。感應自然，萬古影響。繼天立極，永祚吾邦。虔誠昭告，伏惟尚饗。

敬重祖先的深刻含義

清明時節祭祀先祖，是我國民間一項重要的傳統習俗，但對於深受西方文化影響的現代人來說，這一習俗之意義正在越來越被弱化甚至扭曲。那麼，古人一再強調的「慎終追遠」「敬重祖先」到底有什麼深層的生命真理？

實際上，不管我們的祖先有沒有靈魂，這已經不重要了，重要的是我們對他們的追思和紀念。在追思和紀念之中，我們的精神便有了根——這對活著的人是很重要的。我們都必須找到根。對於個人而言，要有個人的根；對於民族而言，要有民族的根。

個人的根在哪裡？一是在文化中，此爲文化之根；二是在血脈、家族中，此爲血脈、家族之根。在中國文化中，儒家以傳承血脈家族之根爲重，佛道兩家以傳承文明文化之根爲重。文化之根和血脈之根都很重要。衹是儒家文化比較重視血脈之根，血脈之根是以家族、血緣的方式傳承的。儘管祖先走了，但在我們的心中，他們沒有走，他們生活在我們的心中，我們時時傚彷先祖，以先祖爲榜樣，尤其是我們家族中的傑出者。我們把自己的心和精神，時時紮在我們家族和我們民族歷史上那些傑出的人物那裡，他們就是我們的根。

人一旦有了根，精神就能成長，就像樹一樣，樹有了根才會成長，人的精神也是如此。我們很多人活了半輩子，之所以越活越笨，原因就是我們的精神沒有根。一旦沒有了根，我們的精神就不成長了，就會越來越僵化，到最後，甚至會如同我們的肉體那般死去。很多人的肉體還沒死，但他們的精神卻已經僵化、枯死了。僵化、枯死的根源是什麼？就是精神沒有根。我們家族的血脈傳承中斷了，到現在，我們甚至都已經沒有家族了，家譜也不修了，家廟也不拜了，祖先也不管了；不僅家族血脈中斷了，而且文化血脈也中斷了。由於儒佛道的傳承中斷了，導致我們現在成了「四不是」，即不中、不西、不古、不今。因此，我們這個時代沒有大宗師、大學問家、大哲人出現。我們的精神要麼停滯不前，要麼枯萎，要麼死亡。

因此儒家提出的「慎終追遠」「敬重祖先」有著極爲深刻的含義。慎終追遠、敬重祖先就是爲了在我們活著的人的精神中紮下一個根。當我們在慎終追遠的時候，當我們在祖先的墳前燒紙的時候，當我們在清明祭祀的時候，不要去問我們的先人有沒有靈魂，不要問這些是不是迷信活動，燒紙祭祀雖是形式，但這些形式背後有著深刻的含義，我們由此與先祖建立了更深的連接，我們由此把精神之根紮到了他們的身上。衹有我們的精神有了根，我們的人格、心靈才能茁壯成長，我們纔能成長爲一個傑出的人、一個君子、一個聖賢。

先人不僅影響我們的精神之根，而且對我們的血脈傳承有因果影響。爲什麼這麼說呢？因爲我們與祖先皆生活在現象世界。衹要生活在現象世界，就必然有因果。祖先是我們的因，我們是他們的果。我們之所以是這樣的果，是受到了祖先如是之因的影響而來。正如《周易》所言：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」這就是血脈傳承的因果，這就是家族傳承的因果。佛家和儒家都講因果，衹是所談的角度不同。以釋迦牟尼爲代表的印度文化不提家族因果，只談個人因果；以孔子爲代表的儒家文化才談論家族因果。《周易》就是討論因果的經典，《周易》也是破解因果的經典。據說，孔子曾經註解《周易》而作《十翼》（即《易傳》，註解《周易》的十篇文章），這就說明，孔子也曾討論因果。

我們慎終追遠、敬重祖先還有一個更爲深刻的含義，即與聖賢精神連接、溝通。「精神」這個詞語不是常人所理解的「存在」，「精神」這個詞牽扯到人格問題。聖賢有人格，有精神，聖賢之人格或精神是「無我之我」，因爲聖賢是無我的。「無我之我」用現代的語言表述就是「有人格的精神性存在」。這個「有人格的精神性存在」不是具體的某物，因此是沒有邊界的，但是有中心的，中心就是人格。比如老子是老子的人格，孔子是孔子的人格。

「人格」意味著什麼呢？一個人的人格裡面攜帶著他生前的一切知識、智慧、特點、脾氣、性格，甚至包括他讀的書。聖賢的「人格」裡面攜帶著他生前的一切內容，因此我們可以與聖賢溝通，聖賢也可以對我們發揮作用、產生影響。對此，我們稱之爲「精神影響力」。當我們與聖賢溝通的時候，聖賢給我們講的法、講的知識等都是真實的，因爲這些知識都可以驗證。比如我們在看某一本書，白天看了上半部分，到了晚上我們睡覺進入夢境的時候，聖賢在夢中給我們講下半部分的內容。第二天早上起床一看，果然這本書的下半部分內容與他在夢中給我們講的完全一樣。所以說聖賢的精神影響力是可以通過某種方式來驗證的，是客觀存在的。我們敬重祖先，尤其敬重民族的聖賢，就是和這個「精神」進行溝通。這種溝通是有實際作用和價

值的。對於這個問題，過去講說得一直很含糊，祇有極高的高僧才能夠領悟出這些道理，但隨著時代的發展，它遠遠不能滿足我們當代人的需要。我們今天一旦認識到慎終追遠、敬重祖先的重要性，尤其是敬重民族聖賢的重要性，就會與先人和古聖先賢之間建立良好的精神溝通，就能與先人和古聖先賢之間建立「心傳」，這樣就能快速提高我們對生命的認識，讓我們成就圓滿人生。

問學之道篇

生命科學徹底解決了三個千古哲學難題

說生命科學徹底解決了三個千古哲學難題，其實不夠準確，因爲它解決的遠遠不止三個問題，但限於篇幅，我只羅列出了最主要的三個加以闡述。自有人類文明以來，這三個哲學難題不僅是西方人的問題，也不僅是東方人的問題，而是全人類的問題。西方從「希臘三聖（蘇格拉底[1]、柏拉圖[2]和亞里士多德[3]）」之前的哲學家開始，也就是從古希臘哲學誕生伊始就討論這三個問題，我們東方也是從文明肇始之際就開始討論它們，一直討論到現在。

這三個問題是：第一，心物（心與物質）的關係問題；第二，宿命與自由（宿命論與自由論）的關係問題，即命定與自由的關係問題；第三，性之善惡的關係問題，即到底是人之初性本善還是人之初性本惡的問題。這三大問題是人類三個最爲根本的哲學難題。我們現在可以非常肯定地跟大家說，我們生命科學已經永遠徹底解決了這三大問題。因此，從我們開始，這三大問題已經不再是問題了。

一、心與物質的關係問題

我們首先講第一個心物的關係問題。這個問題我們爭論了幾千年，一直爭論到現在。自有人類以來，自有歷史以來，自有哲學以來，東西方文明始終在討論：世界究竟是唯心的還是唯物的？是唯心統攝唯物還是唯物統攝唯心？或者說是唯心對還是唯物對？那麼，在弄清楚這個問題之前，我們先學兩個基本概念：什麼是心，什麼是物。這個「心」是廣義上的心，這個「物」也是廣義上的物。

什麼是心呢？作爲主體的意識存在謂之心，故心是主體，是意識，是生命。哲學把心理解爲本體，很多時候理解爲主體以及主體化的世界。主體和主體化的世界是一回事，主體本身就是一個主體化的世界。我舉個例子：「橫看成嶺側成峰」，同一座山峰，橫看它是嶺，側看它是峰。當我們「橫看成嶺」的時候，是這個山部分成嶺，還是整個山都是嶺？是整個山都是嶺。當我們換一個角度「側看成峰」的時候，是這個山部分成峰，還是整個山全部是峰？是整個山全部是峰。也就是「橫看成嶺」的時候，這個山全部是嶺；「側看成峰」的時候，這個山全部是峰。因此，當我們說主體的時候，整個世界所有的事物全部是主體，沒有任何一個事物在主體之外。所以這個主體指的是全體都主體化。

什麼是物呢？物就是客體，是客體化的存在，或者叫客體化的世界。當我們說物或者客體化的世界的時候，所有的事物包括我們的意識、生命都是客體化的存在。它不是某些事物是主體，某些事物是客體；它是所有的事物要麼是主體，要麼是客體。這就是「橫看成嶺側成峰」。如果我們站在主體角度來看世界，所有的事物都主體化；如果我們站在客體的角度來看世界，所有的事物都客體化。

那麼，無論是主體還是客體，都各自內涵著對應的智慧。宋儒將智慧分爲「見聞之知」與「德性之知」，佛家也將智慧分爲「世間智」與「出世間智」，基督教也將智慧分爲「人之智」與「上帝之智」。其中上帝之智、出世間智與德性之知相似，是我們先天本有的智慧，又稱「先驗智慧」，屬於主體範疇；人之智、世間智與見聞之知相似，是後天積纍而來的智慧，又稱「經驗智慧」，屬於客體範疇。

由於經驗智慧（經驗知識）屬於客體範疇，因此不管我們是有意還是無意，衹要透過經驗智慧（經驗知

---

[1] 苏格拉底（前 469—前 399），古希腊唯心主义哲学家，和柏拉图、亚里士多德共同为西方文化奠定了哲学基础。出身于雅典一个普通的雕刻艺人家庭，早年继承父业，从事石像雕刻，后转向哲学研究，被誉为最有智慧的人。在雅典恢复民主制后，他被奴隶主民主派指控犯有敌视传统宗教、传播异端邪说、反对民主政体罪，由法庭判处死刑。苏格拉底没有留下任何著作，他的主要学说在其门徒色诺芬的《苏格拉底言行回忆录》中得以记载。

[2] 柏拉图（前 427—前 347），古希腊著名哲学家。生活在古希腊文明由盛至衰的转折时代。生于雅典的大贵族家庭。青年时代就教于苏格拉底，成为苏格拉底的高足、好友和崇拜者。苏格拉底死后，他愤然离开雅典，在叙利亚、埃及、意大利等地游历、考察了十年。以后，柏拉图摒弃一切社会活动，在雅典开辟一个学园，专门聚徒讲学，著书立说，从事学术活动。柏拉图一生写过 40 多部著作，大多以对话的方式讨论哲学、美学、伦理、逻辑、政治等问题。他的许多对话集文笔流畅，盎然有趣，素被视为优秀的文学作品。其美学思想主要体现在《理想国》《大希庇阿斯》《会饮》《斐德若》《伊安》等对话中。

[3] 亚里士多德（前 384—前 322），古希腊著名哲学家。生于马其顿的斯达吉拉城。父亲是马其顿王的御医。17 岁到雅典，就学于柏拉图学园。后受马其顿王腓力普的邀请，做王子亚历山大的老师。50 岁时重返雅典，在吕刻翁开办一所学园，讲学、著述凡 13 年，他的大部分著作都产生于这个时期。亚历山大去世后，亚里斯多德因与王室的关系而被追缉，遂逃离雅典，不久病逝。亚里士多德是古希腊哲学的最后一位代表。他在政治、哲学、美学、心理学、天文学、医学、生物学等方面都有过研究和著述，因此被后人称为百科全书式的人物。亚里士多德的美学思想主要体现在他的美在整一论、艺术创造论和悲剧理论中。这些理论散见在他的《诗学》、《修辞学》、《形而上学》、《政治学》、《伦理学》等著作中。
（参见李泽厚、汝信主编：《美学百科全书》，社会科学文献出版社，1990。）

識）看世界，所有的事物都是客體化的存在（包括意識、生命、哲學中所說的本體或者形而上等在內）。因爲經驗智慧（經驗知識）有一個特點：客體化傾向。由於它這種永恆的不可逆轉的客體化傾向，故衹要我們透過經驗智慧來看事物，任何事物就在不知不覺間被客體化了。

這樣說得有點籠統，我們舉例來說明。比如，西方的心理學就是建立在經驗智慧之上的一門學科。那麼，就如我們剛纔所說的這個規律一樣，衹要事物是我們透過經驗智慧來看的，它們都會自覺不自覺地在經驗智慧的影響下而客體化。因爲經驗智慧有客體化的傾向，而且是不可逆轉的傾向。因此，心理學透過經驗智慧來理解人類的意識和精神，總有一種把人的意識和精神客體化的傾向，也就是說它總是傾向於把意識看成是一個相對或者絕對的客體的存在、外在的存在。

如果上面的例子也不好理解的話，我們再舉個例子幫助大家理解。比如，心理學中最有代表性的人物是弗洛伊德。弗洛伊德到了中年的時候有一個強烈的觀點，他認爲潛意識貯存在大腦的後腦勺（小腦）的位置[1]。他說在人的大腦的後腦勺也就是小腦，有一個客觀位置，貯存著包括人的夢等一切潛意識的東西。於是別人就質問他：「你怎麼知道它就在大腦的後腦勺（小腦）的那個位置呢？」他說：「這個我不確定，但是我相信它就在那裡，而且我這個信念是不可動搖的，我就是堅信它在那裡。」這個觀點，一直到臨死他都沒有改變。

也就是說西方人理解一個東西比如說意識的時候，他們都自覺或不自覺地把意識空間化、方位化。而且他們這種念頭非常頑固，也就是說這種趨勢和傾向幾乎是不可逆轉的，乃至於影響世界的一百位最偉大的歷史人物之一，和釋迦牟尼、老子、孔子、孟子、穆罕默德等齊名的弗洛伊德[2]，都犯了這個錯誤：頑固地認爲，應該有一個位置來貯存意識以及供意識活動之用。其實這個位置在不在小腦並不重要，重要的是他非要給意識找一個位置、方所。爲什麼要給意識找一個位置和方所呢？難道意識沒有位置或方所就不能存在嗎？中國人可以接受一個沒有具體位置、方所的存在，但西方人不能接受或忍受這樣的存在：一個東西既沒有位置，又沒有方所，但是居然存在——這斷然不可能。在他們看來，一個東西如果要存在，就一定要有位置、方所。一定要有位置、方所的意思就是一定要客體化。位置、方所不是要點，位置、方所背後的那個客體化纔是要點。把意識位置化、方所化，其實就是把意識客體化。這就是西方透過經驗智慧理解事物時的客體化傾向。

弗洛伊德爲什麼非要有這樣一個頑固的、不可逆轉的客體化傾向呢？因爲他是西方人，是透過經驗智慧來討論意識、精神等主體存在的。由於他是透過經驗智慧來看主體存在，所以他要把這些屬於典型的主體性存在無條件地客體化，也就是說這些主體性存在無論如何得有個位置、方所。這就是一個典型的把一切事物客體化傾向的案例。

還有另外一個例子，也能夠從某種角度說明西方的客體化傾向的問題。這就是現在網上傳得沸沸揚揚，又不斷變換著花樣說的「西方科學證明了靈魂的存在」。這已經成爲陳詞濫調了。當年我還小的時候，這個觀點就已經傳遍大街小巷了，至今已經有二三十年之久了，沒想到它還在到處流傳著。和以前相比，現在的這個說法衹是變換了花樣，但其中心思想還是一樣的。一言以蔽之，它的中心思想就是西方科學通過顯微鏡、望遠鏡等儀器發現了人死的時候有靈魂脫離肉體，慢慢地飄走了如何如何等等，也就說是西方的科學儀器捕捉到了離開身體的靈魂。

可以肯定地說，縱使人類再過一億年，也不可能通過自然科學的什麼顯微鏡、望遠鏡等儀器捕捉到所謂的靈魂。因爲儀器是自然科學產生出來的，它衹能發現客體化存在，不能發現主體化存在。而靈魂恰好是一個主體化存在，所以客體化的儀器是永遠發現不了主體化存在的靈魂的。

如果這樣說不好理解，我們換一個概念就好理解了，就是儀器永遠發現不了愛或恨。爲什麼？因爲愛和恨是典型的主體化存在，儀器是典型的客體化存在，故哪怕儀器再精密，也不可能看到愛或恨。愛或恨是永遠看不到的，但是誰都不能否認它們是真實存在的。同樣，靈魂就像愛或恨一樣，是永遠不可能被儀器捕捉到的。但西方人明明沒有捕捉到靈魂，卻說捕捉到了，這就像有人說可以捕捉愛或恨一樣，太荒唐了！這個世界上沒有人能捕捉到愛或恨，哪怕自然科學再發展一萬年，也捕捉不到愛或恨。他們衹要捕捉不到愛或恨，

---

[1] 关于潜意识存在的位置，弗洛伊德在《论潜意识》（高峰强、廖凤林译）中说“在大脑皮层下找到潜意识的解剖位置的做法，是目前科学研究难以填补的空白”，译者对此加注曰“弗洛伊德早在伯恩海姆为他译的《暗示》所作的序言中坚持了这个思想”。（弗洛伊德著，车文博主编：《弗洛伊德文集 3 性学三论与论潜意识》，长春出版社，2004，第 474 页。）

[2] 参见[美]哈特著，苏世军、周宇译：《历史上最有影响的 100 人》，湖北教育出版社，1988。

就永遠捕捉不到靈魂，因爲靈魂與愛或恨是一個性質的主體化存在。但爲什麼他們不惜撒謊，不惜捕風捉影，不惜拉郎配，都要捕捉一個所謂的靈魂出來，並聲稱自己看到和捕捉到了靈魂？爲什麼他們容忍不了一個事物既存在又沒有位置、方所或形象？是因爲他們背後的那個經驗智慧所致，因爲他們生活在經驗智慧中。

而經驗智慧有一個根本特點：強烈地讓所有的存在客體化。讓所有的存在客體化就是讓所有的存在形象化、方所化、位置化，所以它不能容忍一個事物既存在又沒有位置、方所或形象。衹要這個事物存在，它就一定要讓這個事物有位置、方所或形象，哪怕事物沒有位置、方所或形象，它也要強行地給事物創造出來。

這就是爲什麼西方人不惜放下所謂科學的嚴謹態度，來對待靈魂問題的原因。西方人雖然聲稱科學是最嚴謹的，但是在靈魂問題上，他們是非常不嚴肅、不嚴謹的，甚至不嚴謹到像江湖騙子一樣去撒謊造謠的程度了。我非常想勸勸他們，不要胡亂評論非自己領域內的事情。靈魂等問題完全是生命科學的範疇，屬於主體世界的事情，自然科學研究的是典型的客體世界的事情，不能對主體世界的事情妄加評論。因爲主體世界和客體世界是兩個世界，不能把它們相混淆。這兩個世界所使用的思維方式、探索手段、探索途徑以及最終探索的結果完全不一樣。所謂探索的結果不一樣指的是：自然科學給人類帶來的是外解放，而生命科學給人類帶來的是內解放。所謂探索的手段不一樣指的是：自然科學是採用望遠鏡、顯微鏡等種種儀器來發現客觀世界的奧秘（包括宏觀奧秘和微觀奧秘）的，而生命科學是直接洞察和覺知（直覺）生命諸內涵的，無需借助外在的儀器。

所以自然科學不能夠直接發現真理，因爲它將一切客體化了——客體化就暗含著間接而不能直接。科學家一定要借助儀器等才能夠探索客觀世界等奧秘。即使他們不借助儀器，也要借助一些數學的公式和方法才行。所謂「數學是物理學皇冠上的明珠」，就是一個傑出的物理學家必須是一個精通數學的人，甚至比數學家還要精通才可以。因爲所有的物理實驗數據最後都要轉化成數學公式來推演。尤其是理論物理學跟數學之間的關係很緊密，緊密到了彼此之間幾乎分不開的程度。故每一次的理論物理學的重大突破都是伴隨著數學的重大突破；反之，每一次的數學的重大突破都會推動理論物理學的重大突破。可以說它們是融爲一體的雙胞胎。那麼數學就是將世界和萬物符號化，在符號中建立推演和邏輯關係的一門學科。因此自然科學借助數學，就等於是借助符號來探索客觀世界，證明它還是有所借助的。不管它是借助儀器還是借助符號，總之它必須借助些什麼，即使它不借助上述的手段，也要借助我們的感官，即眼耳鼻舌身。設想一下，一個人如果沒有眼耳鼻舌身了，還怎麼去探索客觀的世界？他是不可能探索得了的。因此，經驗智慧是建立在感官之上的智慧，又稱「感官智慧」。經驗智慧是起於感官，終於知性的。

何謂知性？知性是指掌握感性（即生物性的本能和衝動）勿令其逾出規範的自控之能力，以及歸納、整理、提煉、綜合、邏輯推演由感官所獲得的信息與知識的精神之功能。（摘自拙作《〈大學〉廣義》）但我們現在通常把上述所言的「知性」與「理性」的概念相混淆了。蓋因西方文化也常言「理性（Rationality）」一詞，此「理性」是指合理性（即合乎邏輯的推理）和合理的行爲，故此「Rationality」一詞，最恰當的翻譯應是「知性」而不是「理性」。我在《〈瑜伽經〉直解》裡面，就討論過「理性」這個重要的概念。有人認爲西方文化是理性的文化，東方文化是感性的文化，這是胡說八道，是完全不懂這兩家文化的結果。實際上，真正的西方文化是建立在感性和知性之上的文化；而東方文化才是建立在理性之上的文化。

那麼，這就需要對「理性」下定義。什麼叫理性？理性等於佛性，等於神性，等於自性，等於空性，等於般若智慧。所以理性、佛性、神性、自性、空性、般若智慧是一個意思。儒家就把理性稱爲天性或德性。朱熹就說過一個觀點：「存天理，滅人欲」。「存天理」存的是哪個天理呢？或者說什麼叫「存天理」？「存」是動詞而不是名詞，是彰顯的意思。這裡的「天」不是指天空，而是「天性」的簡稱。「理」就是天性中內含的幾個性，即自在性、自律性、自覺性、自明性、自生性、自發性、自然性等等，這幾個性合在一起即是「理」，這就是儒家提出的「性即理」之意。「天理」即是天性中內含的先天真理和屬性。故「存天理」就是彰顯天性中內含的諸般天理與屬性。所以朱熹這個觀點一點都沒有錯。

什麼叫「滅人欲」呢？「人欲」指的就是獸性，「滅人欲」就是滅獸性。「滅」又分成幾種方式：第一種方式是壓制之，即把我們所有獸性的東西壓制、捆綁住，這是最粗暴、最機械也是最低級的方式；第二種方式是昇華之，就是用某種方式把獸性昇華了，但不代表這個獸性就消失了，所以這還不是究竟之道；第三種方式是轉化之，是把獸性徹底轉化掉，從此它就消失了，就像冰轉化成水一樣，從此冰消失了而衹有水存

在，這是最高級的也是最好的方式。

儒佛道是同時使用這三種方式以達「滅人欲」之目的，既使用最低級的粗暴、機械的強行壓制辦法，也使用昇華和轉化的辦法。因此人類的文明文化有一個巨大的功能，就是讓我們的獸性在合理的範圍內被展現和昇華，而不允許它氾濫。而昇華還不是究竟之道，究竟之道是徹底轉化。那麼這個轉化裡面就有不同方法：有的方法好，有的方法不好，有的方法善巧，有的方法不善巧，有的方法快速，有的方法緩慢。總之，「滅人欲」的這個「滅」，大家不要把它簡單理解爲暴力地撲滅和壓制，它有三層含義：第一層含義是壓制、封鎖之，第二層含義是合理地釋放和昇華之，第三層含義是徹底轉化之。這三個含義合在一起，統稱爲「滅人欲」。

那麼「存天理」「滅人欲」之間是因果關係，要想「存天理」，首先必須「滅人欲」，或者說衹有「滅人欲」才能「存天理」；反之亦然，要想「滅人欲」，必須「存天理」。所以，「存天理」跟「滅人欲」之間是互爲因果、互相促進的關係。不僅是儒家「存天理，滅人欲」，包括佛道兩家的修行都可以統而言之曰：不過「存天理，滅人欲」而已！

那麼這裡面又暗含著更深一層的意思：「天理」是讓所有的事物主體化，「人欲」是讓所有的事物客體化。所以「天理」跟「人欲」是一雙對立的概念：一個是主體、一個是客體。佛家不用「天理」「人欲」來指稱主體和客體，它是用另外的詞來指稱的：「能」和「所」。「能」就是指主體，「所」就是指客體。佛家修行的目標是能所雙泯或能所雙超，也就是把能和所全部超越。能所双泯或能所雙超的「能」和「所」指的是相對的「能」和相對的「所」，或者說相對的主體存在和相對的客體存在。能所雙泯或能所雙超的目的是進入到絕對的能，也就是絕對的主體中去；要想進入到絕對的主體中去，必須把相對的「能」和相對的「所」全部超越才可以。

也就是主體存在分爲兩種：一種是絕對主體，一種是相對主體。客體存在也分爲兩種，即絕對客體與相對客體。絕對主體和絕對客體是一個意思，因爲在絕對中是一切皆合一，所以我們談「絕對」的時候，再分絕對主體和絕對客體已經沒有意義了，因爲絕對主體就是絕對客體，絕對客體就是絕對主體。所以我們一般都是用一個詞來指稱絕對主體和絕對客體的，這個詞就是絕對主體。因此絕對主體既含著絕對主體，也含著絕對客體。但是相對主體和相對客體之間不互含，相對主體就是相對主體，相對客體就是相對客體。

好，我們再來說心與物的關係問題。以我們大圓滿（關於「大圓滿」的論述，參見拙作《〈大學〉廣義》）見來看，在絕對之中，世界既不是唯心的也不是唯物的，而是心物絕對合一的，是「心即物，物即心」的絕對主體化存在。何謂「心即物，物即心」的絕對主體化存在？就是指在這樣絕對的世界中，沒有任何一物在主體之外，即沒有任何一物在心之外，因爲「心」就是「主體」。

很多人在這個地方就開始誤會，說東方文化是唯心主義文化。不是的！因爲東方文化的這個「心」已經不是通常意義上的「心」了，我們通常意義上的「心」指的是相對主體，而這個地方的「心」是絕對主體。

那麼東西方關於「心」的定義就出現分歧了。西方人認爲，「心」就是常人的這個思維、觀念、情緒、態度、邏輯、記憶、感受等等，這也是心理學的「心」。心理學的「心」在我們東方文化看來是相對之心、自我之心、有染之心或者煩惱心，不是真心。真心是什麼？真心是超越了相對主體存在的那個絕對主體。我們也可以把那個絕對主體稱爲「佛心」「般若」，我們生命科學把它稱爲「生命」。那麼在那個真心、佛心、般若、生命中，是超越了相對主體和相對客體的，它是含著絕對客體的絕對主體。這個真心、佛心、般若、生命，不是煩惱心與外在物的簡單相加，而是對煩惱心這個相對主體以及外在事物這個相對客體雙雙超越而彰顯出來的絕對存在和絕對主體。衹要一超越這個煩惱心與物，這個絕對主體就呈現出來，不超越它就不呈現。這個真心、佛心、般若的絕對主體呈現出來，佛的世界就呈現出來。所謂佛的世界、天堂、伊甸園等一切宗教和神話中所說的那個世界，全部都是絕對主體或者絕對世界的別名。

這就是我們東西方文化對「心」的不同定義。因此在絕對主體或者絕對世界中談唯物、談唯心全部是不成立的。爲什麼？因爲絕對主體既不是心也不是物，它是心與物的絕對合一——心即物、物即心。因此在東方文化領域中，它既不是唯心主義也不是唯物主義：世界既不是心（常規意義上的煩惱心、污染心）也不是物（自然科學所說的物），而是心物一元的。所謂的「心物一元」就是絕對主體、絕對真心、佛心、般若，或者叫極樂世界、天堂、法身、如來法身、法界等。我們儒家和道家稱之爲「道」或「道的世界」。

我看到有幾個人註解的《道德經》，他們把「道」註解成了一種世界的規律和法則，這是把「道」物理學化了。他們所說的規律和法則指的是我們常人看到的外面這個世界的物理學或數學的規律和法則，說那個東西就是《道德經》中所說的「道」，說這個「道」不就是物理學所發現的嗎？若如此，道家的道士不都成了物理學家了嗎？因此，他們以爲物理學跟《道德經》終於打通了。這就是某些人歡呼雀躍的原因，說他們終於找到了《道德經》《周易》等東方經典與現代自然科學之間的一條黃金通道。

他們這樣理解「道」，其實是南轅北轍了，麻煩得很。可見沒有師承或沒有傳承，是多麼的可怕！「道」真的不是我們個人憑著一點小聰明就能摸索出來的，道不是這樣入的，這樣入的道一定是邪道，不是正道。但是現在滿大街都是這樣的人，非常觸目驚心啊！他們的大好時光就在這些邪知邪見中不知不覺地浪費了。他們爲了去追求所謂的黃金通道，沒想到一通就通到歧路上了，都不覺悟、不覺醒了，因爲他們不知道這個「道」到底是什麼東西。「道」就是佛家所說的真心、佛心等，就是我們所說的絕對主體。在「道」裡面，世界既不是唯心也不是唯物的。

世界既不起源于心，也不起源于物。世界起源於什麼？佛家說得非常清楚，世界起源於法界。法界是什麼？法界就是法身。法身是什麼？法身就是如來。如來是什麼？如來就是般若。那般若又是什麼？般若就是那個絕對存在：非心非物、超心超物又統攝心物而心物一元的絕對存在。那個絕對存在就叫般若、如來、佛性、如來藏、法界、法身、真如、真理等。那纔是道家《道德經》中所說的「道」，其實也不僅是《道德經》所說的「道」，也是包括《周易》在內的東方經典所說的「道」。因此「道」不是哪一家專屬的，道是百家之道。我們中國百家文化都講「道」，只不過是各道所道——孔孟之道與老莊之道是不同的「道」，它們的性質、特色也不同，這就是各道所道。由於它們都從某一個角度來談道，因此就形成了它們各不相同的學派、思想、個性、特色以及文化體系和傳承，就形成了諸子百家「道術將爲天下裂」的局面。

「道術將爲天下裂」是莊子的話。莊子是反對這種分裂的。所以他用了一個感嘆詞：悲夫！「悲夫」翻譯成現在的話叫「可悲啊」。他感嘆什麼呢？感嘆「百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂」。他的意思是：「道」衹有一個，怎麼成了你搞你的道、我搞我的道，最後分裂成百家之道而不返了呢？他對此是反感的、不同意的，他覺得這是道之不行，衰敗之癥也！也就是說，看來這個道已經衰敗了。《道德經》曰「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」。大意是：道如果不行了，大家就講德；德如果不行了，大家還講仁；仁如果也不行了，大家還講義；義如果也不行了，大家還講禮；禮如果也不行了，禮崩樂壞了呢？大家只好講刀子，看誰的刀子硬，就開始比武，講霸權霸術了。（雖然這個是老子的思想，但莊子是繼承老子的思想的），所以莊子就感嘆「悲夫！……道術將爲天下裂！」

如果不懂東方文化的「心」「物」，我們永遠沒有辦法明白老莊到底在說什麼。因爲老莊所說之道，不是物理學之道，不是數學之道，也不是通常意義上的社會科學之道，也不是心理學所說的心理之道，那它是什麼道？老莊所說的是絕對之道，即絕對主體——超越了心和物又含攝著心和物、心物一元的絕對主體之道。它是超越層的道，不是實然層的，我們現在是把它放在實然層也就是放在自然科學與社會科學中來理解老莊之道的。故這樣理解的老莊之道，不是正道。

因爲老子和莊子是生命學家，他們的學問是生命科學，不是自然科學與社會科學。無論是老子的《道德經》也好，還是莊子的《南華經》也好，都是典型的生命科學經典，是他們對生命的認識和探索的智慧結晶。如果不從生命科學角度去理解老子或莊子，我們幾乎永遠理解不了他們。而由於我們當代人沒有受過生命科學的系統訓練和教育，故不由自主地就會用我們所擅長的自然科學或社會科學的某一門或某幾門學科來註解《道德經》和《南華經》（也就是用自然科學和社會科學來理解老子和莊子），就把它們註解成了偽自然科學、偽社會科學或偽心理學，這就是我們當代人註解東方經典的弊端或者誤區。我們當代人之所以全部在誤區中註解東方經典，根本原因就是沒有理解生命科學與自然科學、社會科學是有本質差異的——其中一個重要差異就是它們對心物關係有著截然不同的理解。

生命科學認爲的心物關係，是超越心物而又心物一元的，是「心即物，物即心」的，是「心外無物、物外無心」的。那麼這樣的境界和狀態，可不可以驗證？既然生命科學是一門科學，那麼它的一切都是在可驗證的範疇內的。通過什麼來驗證？通過大圓滿。大圓滿可以非常清晰、明白地讓我們證悟到心物一元、非心

非物、即心即物之境界。當修行到大圓滿脫噶（關於「脫噶」的介紹，參見拙作《〈大學〉廣義》）的第三境界的時候，我們就會極爲真切地證入到心物一元、非心非物、即心即物之境界。那個時候神通皆會出現，諸如我們動一個念頭，就能化開對方的頭頂，這就是心物一元之境界。那麼頭頂是物，動的念頭是心，爲什麼我們動了一個念頭就能化開對方的頭頂？因爲心物一元。但這只是小的心物一元，大的心物一元就是天地即心、心即天地，也是那個儒家的大師陸九淵所說的「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」。「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」的意思就是心物一元、即心即物、即物即心、非心非物、非物非心。

我們有無數個不同階段的事例證實了心物是一元的，即物可以以心的形式存在，心可以以物的形式存在。到了絕對主體的時候，心和物絕對合爲一體，沒有一絲一毫可以再分開。比如，在佛陀的世界中，佛陀衹要動一個念頭，那個東西就出現了；同樣，在上帝的世界中，上帝說要有光，於是世界就有了光。所以佛陀的世界跟上帝的世界是一樣的。但是，這個念頭也不是隨便動的，也是在佛性的允許下才動的，故佛陀或上帝並不是無法無天地亂動念頭，通俗地說，哪怕是佛陀或上帝也不敢胡來。上帝儘管是自由的，但也不敢胡來；佛陀也不敢胡來，佛陀也必須要如法而行方爲如來。「如」就是遵守的意思，「如法」就是佛陀也必須遵守法。所謂「遵守法」，就是遵守佛性內涵的種種屬性。故上帝或佛陀的起心動念都是在如法的前提下進行的。

所以心物關係問題在生命科學中已經被徹底解決了。它們之間是什麼關係呢？答：沒有關係。當我們說關係的時候就證明它們是兩個，衹有兩個才能談關係。問題是它們不是兩個，而是「心即物，物即心」，它們是一非二，所以叫心物一元。所以心物之間是什麼關係？答：「心即物，物即心」，心物一元。

二、宿命與自由的關係問題

我們接著闡述第二個問題：宿命與自由的關係問題。

到底人生是一切都規定好了，還是沒有規定好？這是人類數千年來一直在爭論的問題。西方的哲學中有一個重要的概念叫自由意志，尤其是到了康德[1]哲學的時候，康德就將自由意志作爲他的哲學中的一個核心概念，討論了一輩子。十八世紀的哲學家盧梭[2]也說過一句很著名的話：「人是生而自由的，卻無往不在枷鎖之中。」這句話表達的還是自由與命定的問題：「人是生而自由的」是自由論，「卻無往不在枷鎖之中」是被命運所掌控的命定論。

在西方的哲學史上，自由論的代表人物是薩特[3]。薩特最著名的定義就是「什麼是人」，他認爲「人確實是一個擁有主觀生命的規劃」，即人是一個他想成爲的過程。他在其哲學代表作《存在主義是一種人道主義》中說的最著名的一句話就是「人是什麼還沒有得到確定」。意思就是我們沒法給人下定義，因爲人是一個待定的生物。人爲什麼是待定的呢？因爲人是徹底自由的，人想讓自己成爲什麼就成爲什麼。所以人永遠處在待定狀態，隨時會變。你今天說他是個好人，但他明天就有可能變成壞人了；你今天說他是個壞人，但他明

---

[1] 康德（Immanuel Kant，1724—1804），德国哲学家，德国古典唯心主义的创始人，自然科学家。出生于东普鲁士的哥尼斯堡。除曾去但泽旅行一次以外，一生未离开该城。1740 年入哥尼斯堡大学，五年后毕业，任家庭教师九年。1755 年任母校讲师，1770 年任教授，1797 年退休。
1770 年以前，康德主要研究自然科学，一般称为前批判时期。1770 年以后提出的先验唯心主义体系，着重于批判理性，称为批判时期。前批判时期的主要著作《自然通史与天体理论》提出关于太阳系起源的星云假说，认为太阳系由于物质粒子受到引力与斥力的作用而在太空中旋转密集而成。提出“给我物质，我就用它造出一个宇宙来”（《宇宙发展史概论》），这种物质粒子自身运动的观点给形而上学的世界观打开了一个缺口。从 1770 年的教授就职演说开始，提出先验唯心主义体系。其主要观点继承沃尔弗的体系，偏于唯理论，热衷于论证上帝存在、灵魂不死和意志自由。后在休谟的经验论影响下，摆脱唯理论的影响，提出把经验材料与先验形式结合起来形成知识的新知识论体系。这个体系以《纯粹理性批判》《实践理性批判》《判断力批判》三本书为主表达出来。主要著作还有《未来形而上学导论》《道德形而上学探本》《纯粹理性界限以内的宗教》《论永久和平》。（参见金炳华主编：《马克思主义哲学大辞典》，上海辞书出版社，2003，第 33—34 页。）

[2] 卢梭（Jean Jacques Rousseau，1712—1778），法国启蒙思想家、哲学家、文学家。出身于日内瓦钟表匠家庭。只受过几年正规教育。少年时期就在法国、瑞士、意大利等地流浪，做过学徒、仆役、乐谱抄写员等。对封建专制重压下的人民疾苦有深切瞭解。1747 年定居巴黎，结识许多先进思想家，与狄德罗交往甚密。曾为其主编的《百科全书》撰写音乐方面的条目。1762 年《爱弥儿》发表后屡遭迫害，流亡瑞士和英国。1766 年回法国隐居农村，1770 年获赦免重返巴黎。主要著作有《人类不平等的起源和基础》《论政治经济学》《新哀洛绮丝》《社会契约说》《忏悔录》等。（参见金炳华主编：《马克思主义哲学大辞典》，上海辞书出版社，2003，第 56 页。）

[3] 萨特（Jean Paul Sartre，1905—1980），法国哲学家、文学家，存在主义代表之一。巴黎高等师范学校毕业。1929 年通过哲学教师资格考试后在巴黎和外省一些公立中学任教。1933 年赴德国留学，先后在柏林大学及弗赖堡大学研究现象学，受胡塞尔、海德格尔等人的影响。1936 年起发表小说和哲学论著。1939 年应征入伍，次年被德军俘虏。1941 年获释回到巴黎，继续在中学讲授哲学，同时积极投入反法西斯抵抗运动。1945 年创办政治和文学评论刊物《现代》。战后提倡“介入现实”，成为法国存在主义思潮的主要代表人物。50 年代参加左翼政治运动，1968 年支持巴黎“五月风暴”学生运动。曾担任《人民事业报》社长，《革命》月刊主编，欧洲作家联盟主席，世界和平理事会理事，1964 年谢绝接受诺贝尔文学奖，声明“谢绝一切来自官方的荣誉”。主要哲学著作有《想像》《存在与虚无》《存在主义是一种人道主义》《辩证理性批判》等。主要文学作品有《墙》《恶心》《苍蝇》《禁闭》《肮脏的手》《自由之路》等。（参见金炳华主编：《马克思主义哲学大辞典》，上海辞书出版社，2003，第 978—979 页。）

天就有可能變成好人了。他說，「是懦夫把自己變成懦夫，是英雄把自己變成英雄；而且這種可能性是永遠存在的，即懦夫可以振作起來，不再成爲懦夫，而英雄也可以不再成爲英雄」（薩特《存在主義是一種人道主義》），「決定論是沒有的——人是自由的，人就是自由」（薩特《存在與虛無》）。所以薩特是一個徹底的自由論者，他斷然不相信什麼八字（人生下來由八字決定命運）等算命之類的事情，他認爲中國的八卦等算命方法都是騙術，他認爲這個世界沒有什麼命運之說。

那麼人到底是待定的（徹底自由的）？還是生下來就是宿命的存在？幾千年來，東西方的哲學家、思想家、文學家、宗教家、藝術家都在討論這個問題。我們還是以佛家爲例，來把這個問題說清楚。

佛家說過一句十分矛盾的話：萬物皆空，唯有因果不空。這句話怎麼理解？前半句話和後半句話貌似矛盾，但其實它們都對，衹是它們是站在不同的角度上來闡述的。「萬物皆空」是指一切都是空的，問題來了：是否這裡面暗含著因果也是空的？但是，後半句卻說「唯有因果不空」。而因果不空就等於是命定不空，命定不空就等於宿命論，因此衹要因果不空，那麼宿命論就是存在的。如果人的一切包括什麼時候生、什麼時候結婚、什麼時候生子、什麼時候得病、什麼時候痊癒、什麼時候死等等，在一出生的那一瞬間都規定好了，那麼還要努力幹什麼？既然這一切都是命定的，我們就什麼都不用努力了，因爲努力也改變不了命運。

其實，人是宿命的還是自由的，依我們而定。在佛家，「宿命」具體地講就是業障、業力或因果。因果只能管現象世界、客體世界、他在世界，而管不住本體世界。或者說，在現象世界、客體世界、他在世界中，因果律是存在的。在本體世界、自在世界、般若世界中，因果律是不存在的。「因果律是不存在的」可以理解成超越因果、自因自果或者無因無果。因此，佛家既有因果之佛法，也有無因無果之佛法。

當年蓮花生大士在印度傳承的大圓滿法，就是不談因果的。因爲大圓滿是建立在果上的，不是建立在因上的，即它是自果位（體）上立論和起修的，通俗地講它是直接在佛的境界上或者在般若的境界上起修的。在般若中是不講因果的，因此大圓滿的基本見是超越因果見或無因無果見。那麼，當這個思想傳播開來以後，一些學習小乘佛法和大乘佛法的僧人就無法接受這樣的見地了。尤其是學習小乘佛法的僧人，因無法接受此見地，便計劃找蓮花生大士辯論。他們說有一個叫蓮花生的人在傳授無因無果之佛法，怎麼可能有無因無果的佛法？他們認爲佛法必談因果，這無因無果的佛法一定是邪法外道，他們要去把它撲滅了。他們就組織了五百個高僧跟蓮花生大士辯論，結果都被蓮花生大士一一辯倒，最後他們不得不承認自己的狹隘與膚淺，不得不承認確實有無因無果之佛法——大圓滿法。有幾個高僧當場就留下來拜蓮花生大士爲師，跟著蓮花生大士學法了，剩下的人就回去了，再也不找蓮花生大士的麻煩了。

可見就連佛家在很多時候都認不清、擺不正因果與無因無果之間的關係。這個問題不是當代才有，而是在蓮花生大士時代就有了，再往前都可以追溯到龍樹時代（約西元一至二世紀），乃至釋迦牟尼時代（約西元前六至五世紀）的迦葉與阿難那裡。佛陀一涅槃，這兩個師兄弟就開始就著某一些問題爭論起來了，誰也不服誰。最後阿難不跟迦葉爭了，出於大局考慮，他就帶著他的幾個弟子，到了一個地方獨自發展。佛陀的十大弟子中，除了阿難之外，還有優波離跟迦葉的觀點不一樣，他也帶著他的弟子到另外一個地方發展去了。這幾大弟子就這樣產生了分裂，分成了幾派。所以這個分裂是從釋迦牟尼剛去世就開始了，可謂由來已久。

這個分裂表面上能說出很多原因，但是它們衹是表面原因，背後的原因就是宿命與自由的關係問題。有一部分人認爲佛說的是宿命論，一切都是命定的，是改變不了的。有一部分人認爲宿命論不對，如果什麼都是命定的，那我們還怎麼成佛呀？那我們還修什麼呀？那就別修了，因爲一切都是命定的，修也是這樣，不修也是這樣，改變不了命運。如果我們命中注定是凡夫就一輩子是凡夫，注定倒霉就一輩子倒霉，注定得病就一輩子得病——我們也不用修行了，有病也不用治了。因爲一切在我們出生的時候都命定好了，而且這種命定是不可改變的，那我們還修行幹什麼呢？所以這是一個重要的根本的問題，必須正面回答。

我們現在就來回答這個問題：我們的意識或者境界越低，我們就越他在化、自我化、現象化、因果化、宿命化，我們就掉入到無休止的因果鏈條、因果循環之中，被因果、業力牢牢地掌控著而不能自已。反之，當我們的意識或者境界提陞，越提陞，我們就越自在化、無我化、本體化、超因果化、自主化、自由化。這個自主、自由跟宿命之間是蹺蹺板的關係，一方下降，另一方纔能上升，一方下降多少，另一方就上升多少。假設總比例是百分之百，當宿命佔百分之九十九的比例的時候，自由衹能佔百分之一的比例；當自由從百分之一提陞到百分之十的比例的時候，宿命就必須由百分之九十九下降到百分之九十的比例。宿命不斷地往下

降，自由就不斷地往上升，到了佛的時候就是百分之百的自由。

達到百分之百的自由的時候，是不是就沒有因果了呢？或者是不是因果就不存在了呢？答：因果仍然存在。這個時候的因果是一種什麼樣的存在呢？以自因自果的形式存在。這非常吊詭，這個時候因果仍然存在，但它是一個虛擬化的存在，換言之它是一個自因自果式的存在，這等於不存在。自因自果的存在等於不存在，它衹是一種理論上的存在，因此稱爲虛擬存在。虛擬存在也是一種存在，我們不能因爲它是虛擬的就說它不存在，就像影子一樣，影子儘管是虛的（太陽一出來，就把我們照出了一個影子，所以影子當然是虛的），但也是一種存在。這個時候的因果就非常像影子一樣，看似有實則無。

那麼虛擬存在的因果又是怎樣運作的呢？它是否還在發揮作用呢？它仍然在發揮作用。它發揮什麼作用呢？由於它是自因自果，故因還沒展開就是果，果還沒展開就是因，等於是無因無果。故說自因自果跟無因無果是一樣的。這跟我們平時所說的因果不一樣，平時所說的因果是必須展開了纔能實現的。不展開的因果是沒有意義的，不展開的因果等於沒有因果，沒有因果就叫自因自果、不因不果、無因無果、超越因果。所以這是一種很吊詭的存在。當沒有因果、自因自果、不因不果、無因無果、超越因果時，我們就徹底自由了。

那麼徹底自由是不是爲所欲爲？自由不等於爲所欲爲，自由等於佛性中的內涵徹底地彰顯出來而處於絕對的主導地位。所謂佛性的內涵就是自在性、自由性、自主性、自生性、自然性、自律性、自發性、自明性等這些本性。故自由是不逾越這些本性的自由，是佛性中的這些內涵的充足實現。因此自由不等於想做什麼就做什麼。我們再重複一遍：佛性的諸多內涵的充足實現或者充分實現就叫自由。這就是我們對自由所下的定義。自由的世界中是沒有因果的，衹有循性而行——循著佛性的諸般內涵而行，而不是被因果驅動著走，這就是成佛以後的境界與狀態。

那麼，我們再說宿命的問題。易學中的看手相、看面相、測八字、抽籤、梅花易數[1]（中國古代占卜法之一）、鐵板神數[2]（中國古代命理術數之一）、大六壬[3]（中國古代三式預測絕學之一）等種種算命之術，在理論上能不能成立？完全能成立。能不能算準？理論上能算準。但他們能算準的前提是：你生活在因果之中，陷落在業障之中，是一個他在的存在。你越他在，你的境界、意識水平越低，他們算得越准或者算命實現的概率就越高。所謂的算命准就是實現的概率非常高：比如說你今年二十歲，他們一算，你三十五歲要離婚，四十歲要得癌癥；果然到了三十五歲你就離婚了，到了四十歲你就得癌癥了。這就是我們平時所說的某個人算命很準的意思。

八卦等所有的算命方法，都是以各自不同的方式解讀因果或者業力的方法。因果和業力是可以通過某種方式解讀的，它就像一部無字天書，你衹要通過某種方式讀懂了它，就可以算命了。算命的方式有很多，手相是一種方式，面相是一種方式，八字是一種方式等等。最簡單的方式就是扔銅錢。這個事情你該不該做呢？你拿不準，現在就讓銅錢說話。假設銅錢的正面是該做，反面是不該做。你把銅錢往那兒一扔，如果是正面，代表這個事情該做，你就去做了；如果是反面，代表這個事情不該做，你就不做了。這是最簡單的方法，它有時候也挺準的。

爲什麼算命能算准？凡是算命算得越准的，就證明這個人的境界越低或者他在程度越高、自我程度越高。佛陀的命永遠算不準。我就此還問過算命的人：「你們給那些特別有修行的高僧、高道算命，算得怎麼樣？」他們說：「我們有個普遍的感受，就是算不準他們的命。」過去把出家叫作「遁入空門」，凡是遁入了空門的人的命就算不準了，也就是給他們算命的成功率特別低。如果他們的修行境界越高，我們給其算命的成功率就越低。爲什麼修行越高，算命的成功率越低呢？因爲這遵循了蹺蹺板原理。修行人的境界越高，代表他們轉他在爲自在的程度越高，他們的意識、境界、覺醒就不斷地上升；意識、境界、覺醒上升多少，自由度就有多少，他在、自我、宿命就下降多少。故自由度不斷地上升，宿命就不斷地下降，宿命降得越低越算不準，降到最後，徹底成佛後，就徹底算不準了。

---

[1] 梅花易数：古占法之一。相传为宋邵雍所作。其法任取一字，画数以八减之，余数得卦。再取一字，以六减之，余数得爻，依易理以断吉凶。（陈永正主编：《中国方术大辞典》，中山大学出版社，1991，第 128 页。）

[2] 铁板神数，古代的一种占卜术。附会为宋人邵雍所作。据称凡事皆有定数，故名曰铁板。术者用人父母本身八字，配合五音八卦来推试，每一时分为八刻，每刻分为十五分，经过多次推详，得前事数年相符合，才算作的准时刻，据以翻检术者专用的《铁板神数》原书，得出相应的成语歌诀，以此判断吉凶祸福。亦称“铁版数”。（陈永正主编：《中国方术大辞典》，中山大学出版社，1991，第 340—341 页。）

[3] 大六壬，一种占卜术。以天上十二辰分野和地上十二方位配合推断吉凶。五行中以水为首，壬属水；六十甲子中壬出现六次，故名六壬。占卜时，按求卜人说的时辰为据，卜者用各种名目(如青龙、白虎等)棋子状的“神将”在盘内移动推算，以求得吉凶的判断。（周定一主编：《红楼梦语言词典》，商务印书馆，1995，第 1230 页。）

所以佛陀的所有命運皆由自己掌控，而不由因果掌控，因爲他是徹底自由的——用道家的話說叫「我命在我不在天」。所有的命運皆由自己掌控，包括生死也是受自己掌控的，而不受自己之外的任何人或事物掌控，這就是「我命在我不在天」的意思。故對於「我命在我不在天」的人，所有的手相、面相、八字等算命方法全部失效。

但問題是，如果我們既不是佛又不是普通人，我們現在正在修行的路上，又是什麼情況呢？這就要根據我們修行的造詣高低而定，造詣越高我們的自由度就越高，算命的準確率就越低；反之，若我們修行不夠，造詣不高，還是可以部分地算準我們的命的。

故，到底算命准不准？依我們的境界、修爲而定。當我們的境界高到一定程度，所有的算命手段在我們這兒都會失效。如果我們沒有修行或境界很低，至少從理論上講所有的算命手段在我們這個地方還會很准。到底人生下來是自由的還是命定的？這也與我們生下來的境界直接相關，有的人生下來的境界高一些，有的人低一些。我們生下來以後的成長也是如此，有的人起點好，成長得也好，有的人起點不好，成長得也不好。到底人是自由的還命定的？依我們的境界、修爲而定。境界越高我們就越自由，境界越低我們就越被種種命運所束縛、左右、掌控而不由自己。

這就是宿命與自由的關係問題，歸根結底就是境界的高低問題：境界越高越自由，境界越低越命定，越淪陷在因果中。所以到底人是自由的還是命定的這個問題現在已經有終極答案了，從現在開始我們不要再爭論了。不僅我們不爭論，人類從此以後也不再爭論了，因爲即使再爭論也沒有意義了。

三、性之善惡的關係問題

第三個是性之善惡的關係問題。到底人之初是性本善還是性本惡？孟子的觀點是「人之初性本善」，荀子的觀點是「人之初性本惡」，可見這個問題是從戰國時期一直爭論到現在的。

那麼現在我們就給大家一個明確的答案：人之初性本善是對的，人之初性本惡也是對的。問題是人有三性——獸性、人性和佛性，「性本善」和「性本惡」分別指的是哪個性？衹要把人之三性這個問題分判清楚了，人之初性本善還是性本惡的問題也就隨之解決了。

所謂人之三性就是獸性、人性和佛性。第一個性是獸性，獸性又叫生物性。那麼它是從哪裡來的呢？是人類從動物進化爲人的過程中殘留下來的。因爲人類本來就是從動物中一步一步進化出來的，所以儘管我們與動物分道揚鑣了，但是我們身體裡面還殘留著一些動物的天性的東西——殘留的這一部分動物天性我們就稱之爲「獸性」或者「生物性」。

第二個性是人性。在進化過程中，人類又發展出一個衹有人才有的性，我們稱之爲人性。什麼叫人性？人的群體屬性叫人性。人的群體屬性是從哪裡來的？是從長期的群體生活中內化到我們身心內部的。這種屬性有兩層含義：第一層含義，它決定著我們人生下來就具有社會性，即決定著人是社會化的動物；第二層含義，它是我們過好群體生活的前提，即把人性充分展開是我們過好社會生活的出發點，也是我們過好社會生活的歸宿，它是我們種種社會行爲的最高評判官。當我們在進行婚喪嫁娶等待人接物的社會生活的時候，不免有是非對錯、善惡美丑等種種衝突、爭訟出現，衹要有衝突、爭訟，就存在著評判，此時最高的評判官是誰？由誰評判哪些事情是對的、當做的，哪些事情是不對的、不當做的？評判官就是我們的人性，由人性來判別何所當做何所不當做。

我們人類幾千年來得以持續生存、繁衍不息而沒有相互殺死對方、沒有群體消滅群體的前提就是我們有人性在，是人性維持著人類持續興旺地走到現在的。如果失去了人性，我們會如何呢？如果失去人性，就相當於失去了我們社會化生活的評判標準，我們就會把錯的變成對的、對的變成錯的，把丑的變成美的、美的變成丑的，把不該做的變成該做的、該做的變成不該做的，等等，導致一切都處在顛倒混亂中。如此這個社會就會陷入黑暗與混亂之中，人類就有自取滅亡的危險。

人類的文明是怎麼形成的？我們在社會活動的過程中，有時候遇到的是非對錯的界限比較含糊、不清晰、不明朗，此時就需要前人給我們一些指示和幫助，這些指示和幫助慢慢地就衍化成數理化、天地生、文史哲等學科，就形成了所謂的人類文明。因此，人類文明的主要功能之一就是強化、清晰化我們人性中本有的是

非對錯、善惡美丑，就是把我們的人性彰顯出來。人性隱藏在我們內部時是比較混沌的，文明的作用是把它拿出來並展開——展得越開越好，讓它的內涵清晰地呈現出來。這就像我們平時玩的那個紙扇子一樣，紙扇子一般是折起來的，我們只知道這個扇面上有花和人物等，但是這個花和人物等是摺疊的、隱藏的，我們不知道它們是什麼樣的，現在我們把這個扇子打開，這裡面的花和人物不就清晰和一目瞭然起來了嗎？

人性中內含的就是人的社會化、群體化生活中必有的原則性的善惡美丑、是非對錯等。一旦把這些人性的內涵展現出來了，我們就依憑和遵循這些內涵去生活，就過上了人性化的生活，我們就會越來越人性化，成爲人性的化身、代表以及捍衛者。從此，我們不僅是人性的化身和代表，我們還捍衛它、歌頌它、張揚它和傳承它。人類是通過教育的方式來傳承人性的，本質就是傳承文明。

人性有可能是惡的，即人性如果展現得不當就會成爲惡，或者說人性距離獸性很近，它隨時都有可能被獸性所入侵、篡改、扭曲、異化或者利用。一旦被獸性所利用，人性就會異化和變質而成爲獸性的粉飾甚至打手和幫兇。因此每一代人都需要自覺地捍衛人性、淨化人性。因爲它不斷地被獸性入侵、篡改、扭曲、異化，所以我們後人就要不斷地花大力氣再把它恢復回來。這就像治病一樣，它病了，我們就把它治好並恢復回來；沒過多久它又被獸性入侵、篡改、扭曲和異化了，我們又需要再把它恢復回來……故人類的發展史就是假惡醜跟真善美不斷地交替的歷史，其實就是獸性跟人性鬥爭的歷史。歷史是越鬥爭越複雜的。我們在理論上講起來很簡單，但是一落到現實中的時候，這種異化與反異化、掌控與反掌控、入侵與反入侵的鬥爭是極爲複雜而微妙的，是無處不在的。

總而言之，人性就是人的內在的社會化屬性。

第三個性叫作佛性。我們給佛性下一個定義：人的與生俱來的超越性或者人對自身的反省性與覺醒性。「性」在這個地方可以理解爲一種能力，所謂人的超越性就是人的超越能力——超越他自己、人類乃至整個世界。超越又可以叫作覺醒或者反省。人有反省自己和覺醒自己的能力，就是指人不是被動的，人是主觀能動的。我們佛家稱這種覺醒自己的能力爲「佛性」，馬克思稱之爲「主觀能動性」，故「主觀能動性」和「佛性」是一個意思。總之，「主觀能動性」「佛性」「天性」「本性」就是反省自己、覺醒自己的能力。

那麼人之三性中的第一性——獸性基本上是純惡無善的。因爲獸性內含的主要是自私、貪婪、暴力、損人利己等，故站在人性和佛性的角度來看，它就是純惡無善的。「人之初性本惡」的「性」指的是獸性，獸性就是本惡的，故這個觀點是正確的。

而「人之初性本善」的「性」指的是佛性（儒家叫德性、道家叫道性、基督教叫神性），是純善無惡的。因爲佛性就是真善美之自身，當然是純善無惡的。故這個觀點也是正確的。

那麼還有一種情況叫「性可善惡」。意思就是「性」是不確定的，它一會兒善一會兒惡，所謂「近朱者赤，近墨者黑」，故它是可善可惡的。「性可善可惡」的「性」指的是人性。如果一個人生活在一個文明昌盛的社會之中，基本上他的人性和他表現出來的行爲都是善的；如果一個人生活在一個黑暗的社會之中，基本上他就會被感染和影響成一個很邪惡的人。那麼到底這個人是好人還是壞人，是不確定的，因爲他衹是一個隨波逐流者，社會把他染成什麼人他就是什麼人。這就是人性，它具有極強的可塑性。

人性不像獸性和佛性：獸性就是純惡的，是不可塑的；佛性就是純善的，也是不可塑的。獸性之惡就像狼、蛇、豹子、老虎等所有動物的本性一樣無法改變，這些動物從生到死只幹一件事情，就是四處尋找可吃的獵物，找到了就殺死並吃掉對手以填飽自己的肚子。也就是說獸性是非常難以改變的，它的惡之本性是非常清晰和明白的，幾乎沒有可塑性。所謂「沒有可塑性」的意思就是：你不能跟一條蛇談理想和愛情，無法讓它從此以後改變習氣，不再一天到晚尋找吃的了，轉而尋找理想和愛情了。無論是蛇也好、狼也好還是豹子也好，都沒有可塑性，它們生下來是蛇就是蛇，是狼就是狼，是豹子就是豹子，它的本性可改變的幅度極小，99%都是改變不了的。所謂「狼行千里，改不了吃人」就是這個意思。而人性不同，人性的可塑性非常強，如果你生活在一個好家庭、好社會，你基本上就會成爲一個好人；如果你生活在一個壞家庭、壞社會，你差不多就會成爲一個不良少年。故人性很容易受環境特別是社會環境的影響，可塑性非常強，這是它的特點。

爲什麼獸性的可塑性很低而人性的可塑性很高呢？沒有爲什麼，它就是這樣子的。在這個地方你不要問爲什麼，即使問了也是沒有意義的，就像你問牡丹花爲什麼是這個樣子而月季花爲什麼是那個樣子一樣，沒有爲什麼，它生下來就是這個樣子的。如果你在這個地方問爲什麼就叫認死理了。所以這個地方是不准許問

爲什麼的，我們衹能說它就是這樣子的。這就叫存在。

那麼佛性就是真善美，就像獸性一樣不可塑，獸性的可塑性極低，佛性的可塑性更低，它就是真善美，無法改變。也就是說三性之中衹有人性的可塑性強，獸性和佛性這兩性的可塑性都極低，其中又以佛性爲最。獸性儘管可塑性很低，但是畢竟還有百分之幾的可塑性；而佛性連百分之幾的可塑性都沒有，是完全不可塑的，它是什麼樣就是什麼樣，你不可能改變它，衹有它改變你。故人衹有順佛性而爲或循佛性而行，是不可能改變佛性的。

因爲這三性的各自特徵，我們就可以得出另外一個結論：人之初性本惡是對的，此「性」指獸性；人之初性可善可惡是對的，此「性」指人性；人之初性本善也是對的，此「性」指佛性。因三性不同，結論也不同。第一個結論是本惡，人生下來就是惡是對的，如果就人的獸性這個角度而言，人就像個動物一樣，甚至有時候比動物都可惡，這個是沒有錯的。歷史上已經有太多的事例證明人要是壞起來那是豬狗都不如的，因此而得出人之初性本惡的結論是沒有錯的。但這衹是本性中的一部分，不是全部。人的本性中還有人性，就人性而言，人的可塑性是很強的，「近朱者赤，近墨者黑」，給人什麼影響或教育，差不多就有什麼對應的結果。也就是說人性可善可惡，這也是對的。人的本性中還有佛性，佛性就是真善美，故人之初性本善也是對的。

從現在開始，我們再也不要爭論性善、性惡或性可善可惡的問題了，因爲它們都是成立的。明白了人之三性的問題，就把這個問題徹底解決了。

自然科學能否揭開生命的真相

「自然科學能無限接近地揭開生命的真相」這種論點是否成立或者是否正確？答案是：不正確。自然科學衹能揭示客觀事物的真相，永遠不能揭示生命的真相，因爲生命的真相無法通過儀器去發現，衹能通過淨化了的身口意去發現，尤其是通過淨化了的「意」去發現。

自然科學是建立在二元之上的，而生命的真相衹有在一元中才能呈現。這個一元是什麼？一元就是超越二元的狀態，就是能所雙泯的狀態。而自然科學一定要在二元中才能成立。比如說，我們看這個顯微鏡、望遠鏡，衹有看者與被看者處在分離狀態下才可以。如果看者與被看者是同一個事物，那還要顯微鏡幹什麼？還要望遠鏡幹什麼？還要一切科學儀器幹什麼？一切科學儀器都是在看者與被看者、發現者與被發現者、研究者與被研究者這種二元狀態下才可以使用，衹有在這種狀態下自然科學才能成立，自然科學中的種種儀器才能正常地發揮功能。而生命恰好是在超越二元中才能呈現它的內涵和真相。所以自然科學與生命科學是水火不相容的，永遠沒有交叉點！記住這句話：自然科學與生命科學永遠沒有交叉點。

現在網上、微信朋友圈裡流行著一句話：科學的終點就是神學。說什麼「科學家爬到山頂上發現神學家在那裡已經等了很久了」。我明確地告訴大家，科學家爬到山頂看到的是另外一個科學家，沒有看到神學家，科學的盡頭還是科學！這個「神學」實際上就是「泛生命科學」，或者叫「前生命科學」。它含著生命科學，但又不是純粹的生命科學，所以我們衹能把它叫作「前生命科學」。所有的宗教裡面都含有生命科學，但不是說宗教就是生命科學，二者是不能畫等號的。生命科學要從宗教中剝離出來才行，它們儘管高度融爲一體（注意我的措辭是「高度融爲一體」），但畢竟是兩回事。就像水融入牛奶中，雖然牛奶跟水高度融爲了一體，但畢竟奶是奶、水是水，儘管它們已經高度融合了，我們通過儀器等某種方式還是可以把它們分離的。生命科學與宗教的關係就是牛奶與水之間的關係，儘管在過去的幾千年中高度融爲一體，但畢竟你是你、我是我，還是要分離的。那麼，這個融入了水的牛奶叫什麼呢？我們就把它叫作「前生命科學」，因爲它畢竟不是純粹的牛奶，也就是說它不是純粹的生命科學，但是它又含著生命科學，就像水中含著牛奶或牛奶中含著水一樣。

說科學家到達山頂就遇到了神學家，其實就是指自然科學遇到了生命科學。那麼，它們能不能相遇呢？今天我以一個生命科學創始人的身份明確地告訴大家：它們是遇不到的。遇不到的原因是什麼呢？第一個原因，就是我剛纔所說的，自然科學必須建立在二元之上，而生命科學即生命的真相必須建立在超越二元、泯除二元之上。因此它們永遠不會交叉和相遇，永遠是兩條並行的軌道——你走你的軌道，我走我的軌道，這兩條軌道也許很近，但永遠不會交叉。第二個原因，就是它們使用的智慧不同。生命科學建立在般若智慧之上，如果沒有般若智慧貫穿於其間，生命科學則一文不值。生命科學所有的精彩，就在於它能夠給我們帶來內解放。它爲什麼能夠給我們帶來內解放？就是因爲有般若智慧。如果沒有般若智慧，整個生命科學大廈將瞬間倒塌而變成一堆廢墟。它之所以不是廢墟，有著無法估量的價值和意義，就是因爲般若智慧在其中發揮著不可替代的作用。而自然科學是建立在經驗智慧之上的，這是與般若智慧完全不同的智慧。經驗智慧與般若智慧是什麼關係呢？從最究竟的角度講，它們是一個智慧。經驗智慧來源於般若智慧，是般若智慧嚴重異化和二元化之後形成的一種智慧。所以，經驗智慧究竟來講就是般若智慧。但是它又不完全等同於般若智慧，如果完全等同於般若智慧，那我們就不需要去區分經驗智慧和般若智慧了，我們把它們區分開來就證明它們還有本質上的差別。

經驗智慧來源於般若智慧，就像兒子來源於母親。但是母親生下兒子之後，這個兒子變質了。母親是個好人，但兒子是個壞人，這種現象在歷史上太多了。經驗智慧就是這個變質了的壞兒子、惡人。它怎麼變質的呢？它墮落了。它怎麼墮落的呢？它由一元變成了二元，這是它墮落的根本。般若智慧是明，經驗智慧是無明。經驗智慧屬於無明範疇，是無明範疇中的一點小明，它是對般若智慧的扭曲、背叛，是般若智慧的墮落、異化。這個異化主要是指二元化，二元化就是異化。般若智慧二元化和異化以後就形成了經驗智慧。但是當般若智慧變質爲經驗智慧以後，它們就徹底地分道揚鑣了，就相當於這個兒子儘管是其母所生，但自從這個兒子徹底變壞以後，母子關係就斷絕了。母親過母親的生活，兒子過兒子的生活，各自生活在各自的世

界裡，幾乎是老死不相往來了。

現在我們跟大家說一個關於人類學問的大綱。佛家專門有兩套學問來討論這個問題，一套學問叫「中觀學派」（又叫「般若學派」），另外一套學問叫「唯識學派」。唯識學派主要是講清淨無染的般若智慧是如何一步步墮落成污染、顛倒、無明、黑暗、二元分裂的經驗智慧的。整個唯識學派就是在講解、討論這個問題的。那麼，中觀學派主要是討論如何以最快的速度從變質、異化、二元分裂的經驗智慧中回到般若智慧中的學派。它們一個是研究意識如何從上到下的墮落史，一個是探索意識如何從下到上、返本還源的解脫史。這兩門學問恰好構成互補關係，在佛家被稱爲「空有二宗」或「空有二論」：中觀學派別名叫「空宗」，唯識學派別名爲「有宗」。這兩門學問基本上代表了人類所有的學問，它們雖然屬於佛家，但是又超越了佛家。整個人類的學問無非是這幾種：不是探索如何從真善美變爲假惡醜，就是探索如何從假惡醜變爲真善美，或者說這兩種共同探索。一言以蔽之，人類的學問無非就是關於假惡醜和真善美的學問，一個是順流而下，一個是逆流而上。這兩套學問往小裡說是佛家的兩個宗派，往大裡說可以涵括整個人類和整個生命的學問。

我們再回到「科學無限接近地揭開生命的真相」這個問題上。由於我們這一代人長期受的都是西式教育，現在突然轉到生命科學領域來，總是有一個揮之不去的執念，就是非要有意無意、或明或暗地用自然科學解釋生命科學，就是渴望能聽到「自然科學慢慢地在接近生命科學」這樣的肯定。這簡直成了一個魔咒了。它有點像我們的初戀——這一生都忘不掉，深深地烙印在我們心靈的某個地方了。要是我們給了這樣的肯定，我們就會有一種很釋然的感覺——哎呀，太好了，自然科學終於接近生命科學了，哎呀，太好了！總是有這樣的一個念頭，這是要不得的！這是自欺欺人、自誤誤人！最好不要有這個念頭，還是讓自然科學回歸自然科學，讓生命科學回歸生命科學，就是各歸其位。讓經驗智慧回歸經驗智慧，讓般若智慧回歸般若智慧，千萬不要混淆兩者！這是大是大非，不能等閑視之，一定要十分嚴肅地對待，不能用自己的執念去任性地、刻意地抹平、混淆、擾亂這兩者的分界。這一點很重要。

不要試圖用自然科學解釋生命科學。現在的人迷戀用什麼量子力學、多維、高維來解釋生命現象。無論是解釋得通也好，還是解釋得不通也好，又能怎麼樣？釋迦牟尼生活在幾維，關我們什麼事呢？我們現在的問題是如何成爲釋迦牟尼，而不是釋迦牟尼生活在哪個維度的問題。釋迦牟尼生活在哪個維度，需要我們操心嗎？我們把自己的心操好就行了。我們還生活在水深火熱之中，生活在五毒熾盛之中，如熱鍋上的螞蟻，片刻不得安寧，還操心人家釋迦牟尼生活在哪個維度。他需要我們操心嗎？把心思用在這些無意義的事情上，純屬浪費青春，浪費寶貴的人生。人身難得，人生無常，生死就在一念間。如此短暫的人生，老天爺給我們留下的歲月不多了，不要再操心五維還是八維的問題了，不要再操心量子之間是怎麼糾纏的了！我們不糾纏它就行了，量子之間是怎麼糾纏的，那是量子之間的事情，讓它們各自糾纏去就好了！我們不要再試圖獲得什麼解釋了，我們要的是解脫而不是解釋！

釋迦牟尼有過一個比喻，叫「中箭喻」。他說，有一個人在打仗時身上中了一箭，這個箭上有毒，要趕緊把它拔出來，否則，箭上的毒就會滲透全身，使人很快死去。此時我們是趕緊去找醫生把這個毒箭拔出來，還是在那裡研究此箭是從哪裡射來的，箭有多長、多粗等有關箭的問題？釋迦牟尼說，我們不要研究了好不好？因爲再研究我們就死了。不要研究箭了，趕緊把箭拔出來纔是關鍵。這個話裡面就暗含著我剛纔所說的，我們是要解釋還是要解脫。解脫就是救命。我們是要救命還是要解釋？我們已經中毒了，不去解決我們的中毒問題，卻去研究這個箭是怎麼射來的，是誰射的，射了多深，箭是什麼材料做的——管它是銅做的還是鐵做的呢，趕緊把它拔出來，這纔是要點。

這個故事極具啟發性。我們不要再解釋了，待我們修行有成，心性打開了，我們自然就明白了。不要再發或轉發各種解釋性的文章了，諸如什麼「量子力學解釋了靈魂」「現在科學解釋了靈魂是真的」，它解釋了還是沒解釋關我們何事呢？靈魂是真的還是假的關我們何事呢？我們現在不是還在被種種痛苦和煩惱糾纏著嗎？不要再醉心這些無聊的東西了，不要再關注這些與己無關的事情了，人生苦短，把有限的光陰用在刀刃上，只管修行，不要解釋！所以，我們是要解釋還是要解脫，要把這個問題弄明白。

生命科學的財富觀

生命科學建立在三性之上。所謂「三性」，是指獸性、人性與佛性（或曰神性、德性）。生命科學有一個經濟學分支，叫作生命經濟學，也稱三性經濟學。之前我們講過三性經濟學，衹是大概介紹了什麼是獸性經濟學，什麼是人性經濟學，什麼是佛性經濟學（或稱爲德性經濟學）。不同的經濟觀對財富的理解是不一樣的，這就引出生命經濟學或曰三性經濟學裡的一個重要概念，即生命科學的財富觀。

生命科學的財富觀也是建立在三性之上的，可分爲獸性財富觀、人性財富觀和佛性財富觀，這與三性經濟學恰相對應。下面，我們逐一介紹之。

一、獸性財富觀

獸性經濟也即物化經濟，它對財富的理解就是看得見摸得著，可以購買東西的金銀貨幣、錢財，英文稱之爲 money，我們漢語稱之爲錢。這就是我們常人現在所理解的財富。這種財富在《大學》裡就是「富潤屋，德潤身」之「富」。這個「富潤屋」之「富」就是指具體的金銀財寶，表達的就是獸性經濟學裡的財富觀。

二、人性財富觀

到了人性經濟階段，它認爲財富包括金銀貨幣，但不限於金銀貨幣。人性經濟階段的財富觀不否定或曰反對金銀貨幣，認爲它衹是財富之一，在金銀貨幣之外還有更高級也更重要的財富。因此，人性經濟大大地拓展了對財富的理解。拓展後的財富指什麼？這個範圍就大了：知識、情感、家庭、祖國、天下、正義、公平、法律等等，所有這些在人性經濟看來都是財富。

一個人性充分成熟者，他對友誼的珍愛、珍視，完全不亞於守財奴對金錢的守護與重視。同樣，一個人性充分成熟者，對愛情、親情、師徒之情等的珍愛、珍視，一點兒不亞於守財奴對金銀財寶的守護和重視，甚至遠高於其程度。比如，當我們的愛情、親情、友情、師徒情等這些情感與金錢發生衝突，即現實逼著我們二選一的時候，一個處在獸性階段的人，毫無疑問會選擇金銀貨幣，而犧牲友誼、愛情、親情、師徒情等等情感，這是他的獸性財富觀所決定的；反之，到了人性成熟階段的人，在遇到同等境遇的時候，他會毫不猶豫地放棄金錢，而去選擇情感，這也是他的人性財富觀決定的。

一個人性充分成熟者，除了守護情感，還會竭力維護聖學。因爲聖學是人間的太陽。它裡面所含的道德、啟迪、昇華身心的力量、淨化身心的功能等等，表明聖學不等同於一般知識，不等同於西方意義上的普通知識。聖學對人類的意義就像空氣、陽光與水對人類的意義一樣，我們一瞬間也不能離開空氣、陽光與水，一旦離開就活不下去，正所謂「不可須臾離也，可離，非道也」。能夠離開的空氣就不是空氣，能夠離開的陽光就不是陽光，能夠離開的水就不是水。它既然是空氣，就是分秒不可離開；既然是陽光，就是分秒不可離開；既然是水，就是分秒不可離開。聖學於我們每個人而言，都是「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」。聖學就是道，道就像空氣、陽光和水，於每個人而言，都是血肉相連，片刻也不能離開的，因爲離之則死，得之則活。聖學就是這麼重要。

處在獸性階段的人，始終理解不了聖學於每個人而言的性命相關之價值，無論你再怎麼跟他說，他也理解不了。最低限度，也是到達人性成熟階段後，他纔能夠自覺地認識到：原來，聖學是如此重要，它與我們性命攸關，是「不可須臾離也」。聖學的重要性對自己而言是如此，對他人而言是如此，對家庭、朋友、社會乃至整個民族國家而言皆如此，皆是「不可須臾離也，可離，非道也」。因爲認識所以重視，因爲理解所以捍衛。由於充分認識和理解了聖學之價值，他就會自覺自願地去捍衛聖學，爲聖學的傳承與傳播，爲聖學的不被異化，而去做一切他力所能及的事情。因此，當聖學與物質上的金錢貨幣發生衝突的時候，人性成熟的人會毫不猶豫地拋棄金錢或曰放棄金銀貨幣而去擁抱聖學，因爲他認爲聖學纔是人間最大的財富；而那些還處在獸性階段的人，必定毫不猶豫地選擇拋棄聖學而去擁抱金銀貨幣。

一個人性成熟者，還會自覺自願地維護正義，因爲它也是寶貴的財富。這裡的正義是指各領域各方面的

正義，包括法律上的正義以及倫理上的正義等等這些我們日常生活中的正義。一個人性成熟的人，一旦認識到正義的重要性，他就會自覺自願地去維護之，必要的情況下他會殺身成仁，把正義放在第一位而不容踐踏。當正義與金錢貨幣發生衝突的時候，他的正義感會讓他毫不猶豫地選擇正義，爲義而獻身，殺身而成仁。他爲什麼這樣做？因爲在他的心目中，正義也是財富，而且是高於金銀貨幣的更高級、更重要的財富。其實，他追求正義也是在追求財富，只不過他矢志不渝地追求、捍衛的是更高級的財富！

以此類推，一個人性成熟者，同樣會捍衛忠誠。如果現在有外族入侵，踐踏這一片生我養我的熱土，對這片熱土以及對祖國的忠誠就會被喚醒，也就是人性被喚醒，那我們就會毫無疑問地選擇殺身成仁，勇敢地走向戰場。男人通過走上戰場來保家衛國，即使女人或老人無法走上戰場，他們也會用給戰士們縫衣服、納鞋底、做鞋子、當護士、運食物等種種方式，去做著各自力所能及的事情，爲的就是把外敵驅逐出我們的家園。這就叫對民族之忠誠，這就叫捍衛民族尊嚴。民族尊嚴不容踐踏，祖國領土完整不容分裂。衹有人性成熟者才會有這種不容踐踏不容分裂的覺悟，才會自覺自願地去捍衛民族尊嚴、保家衛國。一個處在獸性階段的人，他是不會這樣去做的，相反，他會爲了金銀貨幣，比如說給他一根金條，而把祖國以及對他最好的恩人甚至親媽給出賣了。這就是典型的生活在獸性中的人。這種人我們通常稱爲「漢奸」。

爲什麼我們會本能地譴責這些人？爲什麼我們忍受不了忘恩負義者？爲什麼我們忍受不了賣國求榮者？爲什麼我們忍受不了視財如命者？表面上，我們忍受不了的是這樣的人及其觀念，實際上，我們忍受不了的是獸性，忍受不了的是獸性對我們的束縛與踐踏。因此本質上看，這是人性對獸性的譴責與超越。

三、佛性財富觀

比人性財富更高級的是佛性財富。佛性財富是什麼？籠統地講，就是覺醒成佛。這是佛性的最高財富。它讓我們的身心完全獲得淨化，讓我們實現生命的終極關懷，讓我們獲得生命的終極圓滿，讓我們的生命由「離其自己」順利而圓滿地回歸到「在其自己」。

生命在回歸到「在其自己」的時候，就會有一些相伴而生的現象，是什麼現象呢？

第一，就身心內部（對內）而言，身心處在高度淨化狀態。這個高度淨化狀態在佛家大手印、大圓滿中被稱爲「虹光身」，在儒家被稱爲「聖賢之化境」——整個身心被「仁」也即王陽明所說的「良知」所充滿。王陽明在龍場悟道之後，整個身心皆充滿著良知，也就是說良知與他的身心不是兩個東西，完完全全是一回事。需要說明的是，身體以及身體的種種活動和行爲稱爲「身」，精神之全部稱爲「心」，合在一起就叫「身心」。那麼，良知就是陽明的身心，陽明的身心就是良知，具體地說就是陽明從頭頂到腳趾的任何一個細胞、任何一條神經，以及他的任何一個念頭，全部都是良知的化現或曰化身。這種生命狀態就叫化境。也就是說，王陽明在龍場悟道之後一直到死亡爲止，他時時刻刻都生活在聖人的化境之中。這是從身心內部來講生命之「在其自己」的狀態。

第二，就身心外部（對外）而言，一個生命回歸自己的人，即一個生命處在「在其自己」狀態的人，他身心之外的整個山河大地，都會獲得全面的淨化。這個用佛家的話說就叫淨土，用儒家的話說就是大化流行（如上所述，對內是化境）。也就是外面的這個世界，就是八卦所說的境界，或曰易所說的境界。易（周易）所說的境界、世界，不是我們常人肉眼所看到的這個世界，也不是物理學所說的這個物理世界，那麼它是什麼世界？是呈現在聖人眼中的化境之世界，儒家習慣上把這個世界稱爲「乾坤」，或稱爲「八卦」，或稱爲「天道」。一個聖人是處在乾坤或曰八卦或曰天道之中的。

儒家到了熊十力和牟宗三的時候，熊十力給聖人眼中的這個外面的世界起了一個名字：「乾元性海」。十力先生的大弟子牟宗三先生，在其師這個名字的基礎上又起了一個更爲哲學化的概念，叫「道德宇宙論」。爲什麼他們要這樣起名字呢？這就需要瞭解一下他們的成長背景。

熊十力先生走的是傳統教育路線，對西方的哲學幾乎一無所知，因此他的講學風格也是儒家傳統風格。同時代的大儒馬一浮也是這種情況。雖然馬一浮先生的西方意識比較強，也去西方多個國家留學，而且據說他精通英、法、德、日、俄、西班牙、拉丁等七國文字[1]，但馬一浮又很古怪，他骨子裡非常反感西方，也就

[1] 丁敬涵：《马一浮交往录》，浙江大学出版社，2013 年，第 233 页。

是說他情感上對西方文化是厭惡和憎恨的。其實馬一浮對西方文化是非常內行的，但由於他反感西方，所以一從西方留學回國後，就只談中國文化，再也不談西方文化。因此說馬一浮和熊十力走的都是傳統路線。

而牟宗三則不同，牟宗三對西方文化不排斥、不憎恨、不反感，而是頗有研究。其中，他對西方諸哲學中現代哲學的源頭——康德哲學研究最深，因爲對康德和康德哲學都下過相當大的功夫，故他在康德學或康德哲學上的造詣是獨步古今的，因此被稱爲二十世紀中國康德第一人。而他本人又拜熊十力爲師，對儒學亦有相當深入的研究，雖然他研究康德和康德哲學，但他歸宗的卻是儒學。他自己一再地說，他的心靈、生命最終歸宗的是儒家。

由於牟宗三有相當深厚的哲學素養，所以他習慣於用西方哲學式的風格來講說儒學，理所當然成了二十世紀西方哲學素養最高的儒學思想家之一。他表達的聖人化境之世界的概念就極富哲學色彩，這個概念叫作「道德宇宙論」。什麼叫「道德宇宙論」呢？簡而言之，在儒家看來，道德世界就是宇宙，就是外面的天地世界，外面的天地世界也即道德世界，它們都是完全按照道德原理和法則運行的世界。

那麼，牟宗三所說的那個道德世界和物理學所說的銀河系這個世界是不是一個世界呢？不是一個世界。他說的道德世界指的是本體世界，而通過顯微鏡、望遠鏡等所看到的銀河系這個世界，指的是自然科學世界，這是兩回事。但是這兩個世界有著某種意義上的只可意會而難以言傳的重合，它們的重合點到底在哪裡？現在還說不清楚，所以衹能用一個很含糊的「衹能意會卻無法言傳的一種重合性」來表達。

在儒家看來，外面的世界無論是稱爲「乾坤」「天道」「乾元性海」「道德世界」還是叫作「道德宇宙」，所表達的其實是一回事，衹是古今用詞不同而已。這就是儒家聖人眼中的客體世界。儒家的這個客體世界就是我們主體之外的世界。佛家主體之外的世界，就叫「淨土」（就一個大成就者或曰生命回歸其自己的人而言）。而在基督教，這個主體之外的世界就叫「天國」。到了道家，這個主體之外的世界則叫「天堂」。「天國」和「天堂」衹是稱呼不同，含義幾乎是一樣的。

總之，一個生命處在「離其自己」狀態的人（我們現在的生命就處在「離其自己」狀態）眼裡所看到的外面的世界，和一個生命處於「在其自己」狀態的人眼裡所呈現的外面這個世界是完全不一樣的。那麼，自然科學是建立在生命「離其自己」狀態的世界之上來探索的。用佛家的話說，這個「離其自己」狀態的世界就是凡夫眼中的那個世界，故自然科學研究的就是凡夫的世界。而生命科學所探索的是聖賢眼中的世界，是生命「在其自己」狀態的世界。所以，自然科學和生命科學的世界觀是不一樣的。世界觀不一樣，人生觀、價值觀也不一樣。

四、財富觀就是價值觀

人的「三觀」裡面，第一個叫世界觀，第二個叫人生觀，第三個叫價值觀。價值觀就是我們現在討論的財富觀，所謂的財富觀說到底就是價值觀。什麼是財富？也就是什麼東西在你眼中有價值？有價值的東西就是財富，沒價值的東西就不是財富。所以，價值與財富是畫等號的。

在一個生命「在其自己」狀態的人那裡，也就是在一個追求德性或德性獲得了相當的彰顯和呈現的人那裡，他眼中的財富是什麼？是覺醒、是解脫、是智慧。

這裡的「智慧」特別是指先驗智慧，佛家叫「般若智慧」，儒家叫「德性智慧」或「良知」。「良知」這個詞本身就含有智慧之意。在古代，「知」是一個通假字，「知」「智」不分或曰「知」「智」通用，因此良知就是良智的意思。孟子是怎麼定義良知的呢？「不慮而知者，其良知也。」這裡的「慮」是什麼意思？就是思考。「不慮而知，其良知也」的意思是，不用思考就有的智慧謂之良知（良智）。因此，良知是先驗智慧。《中庸》「發而皆中節，謂之和」的「發而皆中節」就是良知。《傳習錄》裡對此也有大量的闡釋，如「發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁」，意思就是如果你是一個良知彰顯的人，你不用去思考，見到父親自然就知道孝，見到國君自然就知道忠，見到朋友自然就知道信了。這就叫「不慮而知」，也就是不學而會。學來的孝、忠、信那叫經驗智慧，不學而孝、不學而忠、不學而信纔是良知、德性智慧、般若智慧。良知、德性智慧、般若智慧都是「不慮而知」，不學而會的。但在一般人那裡，良知是處於潛藏狀態的，因此陽明先生教導我們要致良知。

致良知不僅是陽明學的核心思想、學問，也是心學的核心觀念，從某種意義上講，致良知教就等於心學，心學就等於致良知教。「致」就是追求、求索。「致良知」就是追求先驗智慧，用佛家的話說就是追求般若智慧，用基督教的話說就是追求上帝的智慧（簡稱「神智」）。我們追求或曰求索這種不學而知、不學而能的智慧，把它彰顯出來，以達至圓滿，這就是「止於至善」，這就叫致良知。

致良知就是追求生命的覺醒，追求生命的圓滿，追求身心的解脫，追求終極關懷的實現，這是一個人的最高追求。這就是德性（佛性）獲得重視、開發和彰顯後的人眼中的價值觀。在他看來，萬般皆下品，唯有覺醒高。覺醒纔是至高的追求，纔是唯一的追求，纔是排在第一位的追求，其他所有的追求都要往後排。把致良知作爲自己的至高追求，作爲自己的唯一追求，作爲自己排在第一位的追求是我們的價值觀獲得昇華的標誌，這標誌著我們的價值觀已經從獸性價值觀、人性價值觀昇華到了德性（或曰佛性、神性）價值觀。

试想一下，有一个人，无论你怎么深入浅出地跟他讲阳明学、《心经》、《金刚经》的重要性，或者讲学佛、学儒的重要性，他都没感觉，内心一潭死水；无论你怎么列举大量的事例，如何引用大量经论来引导他、启迪他，让他对圣学发生兴趣，让他去追求圣学，但某一天你很悲哀地發現，你所有的努力完全付诸东流，他不仅没感觉，甚至还反感你。他反而觉得你这人怎么这么烦呢，简直是被洗脑了，一见面就喋喋不休地讲阳明。他反过来还反击你，他反过来试图说服你：“别跟我讲啥阳明啦，我跟你讲讲怎么买股票吧，那个东西比较实在。你最近中了阳明的毒啦，你被阳明那东西洗脑啦……”你很悲哀地發現，你在他身上所用的那么多的心思，你对他那么多的期待全部落空。

爲什麼這樣？你想不通，那麼好的陽明學，他怎麼就那麼無感呢？怎麼就聽不進去呢？怎麼就不開竅呢？其實，這是因爲他還沒有開發出德性價值觀或曰德性財富觀，也就是說，他的財富觀、價值觀還處在獸性階段，最多處在人性的初級階段。他跟德性完全無緣。正是由於德性於他而言遙不可及，因此在他的心目中，《傳習錄》一文不值，《心經》一文不值，《金剛經》一文不值，以及《道德經》等等這些經典都一文不值。還有聖學、解脫、生命的意義、生命要回歸等等這一切，在他那裡都是一文不值的，他沒有建立起這個層面的價值觀，因而無法理解這個層面的事情，認爲這些東西沒有什麼價值。

所以，獸性、人性和佛性分別有著其對應的價值觀和財富觀，我們重視哪一性、追求哪一性、彰顯哪一性，就會形成與哪一性相一致或曰相適應的價值觀和財富觀，這是一定的。比如，一個處在獸性階段的人，是非常難以理解人性價值觀的，也難以理解一個捍衛人性價值觀的人。又如，一個自私、自戀又自我的人，一個在本能的驅動下生活的人，你跟他講正義，他心裡一定是無感的。什麼是正義？你無論怎麼跟他解釋他都不懂，都會嘲笑你。包括愛情他也理解不了，他會反問你：「愛情是什麼東西？能吃不？」你說：「不能吃。」他就說：「不能吃要它幹什麼？」在他那裡，車子和房子纔是他心中的愛情，離開車子、房子、money這些物質財富，他就不能思考了。在這樣的物化價值觀之下，是沒有愛情可言的。

就像這幾年出現的新聞上經常報道的結婚要彩禮現象，就很不正常。彩禮要到什麼程度呢？新郎去接新娘了，說要八萬元開門費。新郎好不容易湊夠八萬塊錢，門開了請新娘上車，又要八萬元的上車費。新郎只好再湊錢，好不容易終於請新娘上了車，把車開到家門口後，又開始要下車費，也是八萬。新郎終於又把錢湊齊，終於讓新娘從車子下來，回去後，要在賓客面前舉行婚禮，拜父母，拜父母也還得給錢。這哪裡是結婚，簡直跟買豬差不多，就是買頭豬，那也不可能這麼貴。新娘等於是把自己降低爲一個動物，完全把結婚降低爲一個買賣。這樣結婚還能找到一點點情感嗎？就算讓你拿放大鏡去找，能找到什麼愛情的影子嗎？別說愛情了，就是最起碼的熟人情分也要講一點吧。可是，如此這般漫天要價的彩禮，使結婚完完全全變成了赤裸裸的買賣關係和金錢交易，連熟人之間那點最低限度的情感都沒有了。

他們爲什麼要犧牲婚姻、情感去換取金錢？這與他們的價值觀直接相關和相應。衹有在人性中才能講情感（包括愛情、親情、友情等）。而他們是生活在獸性狀態的人，人性對他們來講是遠在天邊的一個東西和存在，當然會犧牲婚姻和情感去換取金錢。因爲在獸性中是沒有任何情感可言的，在獸性中看到的是赤裸裸的 money、金條。新郎多給新娘幾個金條，新娘就下車了，然後，她再拿著赤裸裸的金條去買車，車子也是能看見的。他們只相信這些看得見的物質財富，這就叫「物化」。他們滿腦子、滿眼衹有物，而愛情太抽像也看不見，所以他們不信任愛情，不認爲那個東西有價值。他們認爲金條、車子有價值，其他的都沒有價值。其實，站在他們所處的本性階段來看，這很正常。就他們所追求的本性以及所處的本性而言，他們沒有錯，

因爲獸性就是這樣。一個人除非超越獸性，從獸性中擺脫出來或曰昇華上來，那就是另外一片天地。在擺脫獸性之前，他追求物質財富，並沒有做錯什麼。所以，很多人試圖去說服那些處在獸性階段的人，說你不能這麼物質，不能什麼什麼的。其實你是說不過他的，他不認爲自己做錯了什麼，他反過來還認爲是你不切實際，你纔腦子進水，去追求那些虛幻的愛情、親情、友情這些不能當飯吃的東西，他這個車子看得見摸得著，多實在呀，整那些虛的才有病。

這就是價值觀不同的問題，也就是對財富的理解不同。他根本不認爲自己追求物質財富有什麼錯，如果他認爲自己有錯，就不會這麼做了。他之所以如此理直氣壯而且自然地這麼做，就在於他不認爲他自己有錯。只不過我們站在人性的角度看，認爲這樣做是大錯特錯。

那麼，一個處在人性階段的人，去理解佛性、德性、神性的時候，會不會像處在獸性階段的人難以理解人性一樣呢？答案是肯定的。所以，我們不要去急於嘲笑、否定處在獸性階段的人，說他們理解不了我們，說我們屬於陽春白雪，他們那些人是下裡巴人，他們哪能理解得了我們的追求與價值觀？其實，等到我們理解佛性、德性或神性的時候，也跟他們一樣。一個生活在人性的初、中級階段的人，在沒有成長到人性的高級階段時，是非常難以理解追求和處在德性階段的人及其價值觀的。

大體而言，包括現代人在內的整個人類社會，多數人都處在人性的初級和中級階段，衹有極少數的人處在人性的高級階段，這裡面又衹有更加少的人，才會在人性的基礎上去追求德性，並建立在德性之上的價值觀。衹有確定和追求德性的人，才會有德性的價值觀，而在德性基礎上建立起來的價值觀放到人性這裡來講，我們就很難理解。就像王陽明，他從十來歲的時候就立志要成爲聖人。如果把王陽明放到我們現在的現實生活中，他一定和周圍的人格格不入。這裡「周圍的人」不僅指的是普通人，而是包括整個社會的精英階層在內的人。

即便站在我們這個時代精英階層的視角來看陽明，對他要立志成爲聖人都是難以理解，難以接受。爲什麼？因爲無論陽明所在的時代，還是我們這個時代，絕大多數人都處在人性的初級階段，因此人們很難理解這些聖人們在成聖之前的高尚追求。在我們眼中，那個追求有點傻或愚笨，有點不切實際等等，總之是給出否定式、嘲笑式的結論。說到底，這就是因爲價值觀的不同。陽明從小就樹立聖人的價值觀，也即建立在德性基礎上的價值觀，而我們樹立的是獸性或人性的價值觀，僅此而已。

我們再來看看佛家所說的六度。「六度」就是六波羅密，「波羅密」就是到彼岸的意思。「六度」就是六種引載我們到達解脫與覺醒彼岸的途徑，即佈施、持戒、忍辱、精進、禪定與般若，佛家稱之爲「六波羅密」。「六波羅密」中的每一種都是完完全全建立在佛性之上的。如果不建立在佛性之上，它就解釋不通。

譬如佈施波羅密。佈施分爲三類：一類是財佈施，一類是法佈施，一類是無畏佈施。無論是這三類之中的哪一類佈施，都要求做到「三輪體空」，這是佈施的基本要求。「三輪」是三個方面的意思，「三輪體空」就是三個方面都要空掉。哪三個方面呢？佈施者、被佈施者和佈施物。通俗地講，就是佈施時要把你佈施的這個活動忘掉，包括把你這個主體忘掉，把佈施的对象忘掉，把佈施物忘掉。你在佈施時，不要老記著你是個恩人，不要老記著你幫助了誰，不要整天念念不忘地想著給過這個東西、那個東西。無論給過多少佈施，佈施完就要全部忘掉，立即忘掉，一轉眼就忘掉。

舉個例子，你剛剛給了別人錢。第一，是做到佈施者體空。別人問你剛纔幹什麼了，你一愣：「哎呀，我剛纔幹什麼了？我沒幹啥呀。」別人說：「我看到你剛纔給某某錢了。」你說：「是嗎，我給了嗎？哎呀，忘了忘了。」這叫佈施者體空。第二，要做到被佈施者體空。不能過了一些日子，或者幾個月，甚至多年以後，看見了佈施的对象就說：「我給過你東西，記得不？」這樣不行！應該是佈施完就忘掉這個对象。第三，要做到佈施物體空。給人財物要給完就忘。如果你佈施給別人十塊錢，幾天、幾月都忘不了，一年以後還記著，十年以後還記著，這就是佈施物體不空。佈施過的東西念念不忘是不可以的，要給完就忘。別人問：「你剛纔給了對方什麼？」你說：「我給了嗎？我什麼也沒給呀。」這就是把佈施物完全忘掉。

站在獸性和人性的角度，會覺得「三輪體空」要求太高，解釋不通。我行佈施就很高尚了，還要求我忘記佈施，忘記自己、佈施对象和佈施物，這要求實在太高了。是的，站在獸性和人性的角度，這是很高，因爲它建立在佛性或曰德性之上，它是佛性或曰德性價值觀。用獸性和人性價值觀來解釋它，當然解釋不通。但是，當我們立志要做聖人，發心要成佛，想要追求佛性、德性的彰顯，想要持有佛性、德性價值觀，想要

生活在佛性、德性價值觀中，我們就必須要「三輪體空」，非如此不可，因爲這是佛性或德性價值觀的具體體現。

這是佈施波羅密。持戒波羅密亦復如是。不同階段的價值觀決定著一個人的態度和認知。處在獸性階段的人認爲各種戒律、法規對他而言是各種束縛，處在人性階段的人也是持這樣的觀點。但到了德性階段的人，卻覺得持戒甘之如飴，發自內心地喜愛之，並自覺去遵守之，去踐行之。他會把這個遵守和踐行做到什麼程度呢？做到慎獨。

「慎獨」的字面意思就是台上台下一個樣，人前人後一個樣。如果在人前裝得人模狗樣的，說得非常好，都是一套一套的大道理，但一到背後就不是那麼回事了，這就是人前人後兩個樣的表現，是不可以的。要人前人後一個樣，台上台下一個樣，無論什麼時候，都做到知行合一；絕不搞兩張臉，即台上一張臉台下一張臉，人前一張臉人後一張臉。這就是慎獨。具體而言，就是當我獨處的時候，猶如一群人在監督著我一樣，我不敢造次，不敢放肆，該怎麼做就怎麼做，嚴格保持一致。不因爲此時旁邊沒有人看著，我就放肆胡來，就把我在人前說的話拋諸腦後，而是對自己的獨處保持高度覺知、高度警醒、高度一致或曰高度知行合一。

爲什麼要這樣？這是德性使然，一個德性成熟的人，就自覺會做到知行合一或曰慎獨。因爲知行合一是典型的德性價值觀，一個人如果沒有成熟、穩固、有效的德性價值觀作爲支撐、背景或基礎，他是做不到知行合一也即慎獨的。他一定會在某種程度上知行不一、前後不一、表裡不一。

人前人後不一，反映的是一個人對自己所說的話是不信任的，是沒有忠誠度的，所以他纔守不住自己的話。守不住的原因是他的價值觀有問題，他的價值觀和他說的話有衝突。所以，他就成了表裡不一、知行不一的偽君子：滿嘴孔孟、陽明，其實他並不理解他嘴上的孔孟或陽明，衹是因爲在社會大流、風氣的作用下，大家都談他也跟著談罷了。特別是在過去，儒家是正統，科舉必考，人人都要學四書五經，都在說孔孟、說程朱、說陸王，你不說就顯得格格不入。所以，讀書人都滿口孔孟，滿口仁義道德。但很多人對孔孟和四書五經所透出來的德性價值觀是不相契合的，他還處在人性價值觀階段，甚至獸性價值觀階段，他還沒有自覺自願地處在成熟的德性價值觀階段，他在內心中還沒有建立起完備而牢固的德性價值觀，因而他說的話和他心中實際所處的狀態是錯位的。他說的都是毫不利己專門利人的話，都是「六度」的事情，都是「三輪體空」的事情，都是仁義道德的話，但實際上，那都是說給別人聽聽而已的，他本人是不信這些話的，因爲他的內心中根本沒有生起對這些話的信任。所以，根本原因就是價值觀出了問題。

爲什麼道德觀念、仁義思想、德性言行在孔孟、陽明等這些聖人那裡立得住，而在普通人這裡就立不住了？是因爲聖人處在成熟的德性階段，所以能立得住；而我們還處在人性的初、中級階段，所以立不住。立不住，我們就成了偽君子，就成了嘴上說一套背後做一套，或曰人前一套背後一套。所以我們中國出現了大量偽君子。中國文化發展的過程中，一直都有偽君子不斷產生，直到現在都還有很高比例的偽君子。這些人台上一套，台下一套。甚至中央電視台一些主持人，有不少都是偽君子。在台上主持的時候，滿嘴仁義道德，說得可好了，一到台下就行坑矇拐騙之事。據說還有個知名的女主持人當了漢奸。中央電視台的高級主持人，也算是高級知識分子了，居然當起了賣國賊，這就是偽君子中的偽君子了。

在當今社會上，這種言行不一的人大量存在著，包括政府官員、企業負責人等等，到處都是。他們台上一個樣台下一個樣，開會的時候，仁義道德講得一套一套的，轉過身就坑矇拐騙，這樣的事情太多太多了。所以我們現在的整個社會幾乎沒有商業誠信可言了。大家見面時說得可好，什麼是兄弟，什麼要合作，什麼要真誠，說得都很好，但轉身就不講誠信，轉身就撕毀合同。爲什麼會是這樣？說到底就是在這個社會中，乃至於在整個人類歷史中，真正達到德性階段而把自己的價值觀牢牢地建立在德性之上的人是寥寥無幾的，絕大多數人都處在獸性價值觀和人性價值觀階段。處在獸性和人性階段的人，對什麼是誠信、什麼是奉獻、什麼是無我等等，實際上是不信任的，或者是有條件的信任，或者衹是很表面的信任，因此才有言行不一的現象。

總之，從價值觀的層次上講，獸性價值觀最低，人性價值觀處於中間，而最高者、終極者則是德性價值觀。這個最高的價值觀是建立在儒家的德性或曰良知之上，建立在佛家的佛性之上，建立在道家的道之上……這個終極價值觀的具體表現，用老子的話說，叫「惟道是從」；用儒家的話說，叫自律道德或良知。到了德性階段，儒者會把良知看得比這個世界上所有的事物（包括性命）都重要，這就是他的價值觀。這種價值觀

在《金剛經》裡面有所闡述。具體經文如下：

「須菩提，於意云何？若人滿三千大千世界七寶，以用佈施，是人所得福德，寧爲多否？」須菩提言：「甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如來說福德多。」「若復有人，於此經中，受持乃至四句偈等，爲他人說，其福勝彼。」（《金剛經・依法出生分》）

這段經文是什麼意思呢？意思就是，佛陀說，他在《金剛經》中所教導的四句偈，如果有人把它記住了，並努力地消化之和踐行之，這樣所獲得的福德（價值）要遠遠大於用「滿三千大千世界七寶」佈施出去所獲得的福德（價值）。

爲什麼是這樣？這實際上反映的是：德性價值觀是最高級的價值觀，德性的價值遠大於人性的價值，而人性的價值又遠大於獸性的價值。因此，每個人都應該去追求德性價值觀，而不應該停留在獸性價值觀或人性價值觀的階段。

不僅釋迦牟尼如此教導後人，老子、孔子和耶穌都是這樣教導後人的。耶穌教導說，「要積攢財寶在天上」，「不要爲自己積攢財寶在地上」。這句話的意思就是，人要追求天上的財富，不要追求人間的財富。爲什麼耶穌不提倡、不鼓勵我們追求人間的財富，而提倡和鼓勵我們追求天上的財富？這裡面其實透出的是我們所應該追求何種價值觀的問題。什麼是天？「天」就是德性、良知、般若、生命或曰心性。什麼是天上的財富？就是德性、良知、般若、生命或心性的財富。耶穌告訴我們，良知的價值（般若的價值、生命的價值、心性的價值）大於這個世界上所有的一切，包括我們的性命之價值。

當遇到某一個特殊時刻，比如我們的性命與德性（良知、佛性、上帝或者道）發生了衝突，環境逼著我們二選一怎麼辦？一個深諳德性的人，會毫不猶豫地殺身成仁，也就是選擇仁（德性、良知）而拋棄自己的性命。如果是一個處在人性階段，特別是處在獸性階段的人，會毫不猶豫地殺仁而成身，即選擇拋棄仁來保留身。這就是不同價值觀所帶來的不同選擇。

獸性、人性和德性價值觀的最大不同，往往就體現在對待生死或曰性命的態度上。因爲生死或曰性命是人生面臨的最大問題，它像個試金石，最能考驗出一個人的價值觀實際處在哪個階段、哪種狀態，或曰其價值觀建立在哪一性之上。一個人的價值觀建立在哪一性之上，他就擁有哪一性所對應的價值觀。一個毫不猶豫殺身成仁的人，不用說，他的整個人生、思想、言行，一定是建立在德性之上的。反之，當衝突發生的時候，他毫不猶豫地拋棄良知、般若、上帝、道、仁而選擇苟且偷生，那不用說，他是生活在獸性階段，即使生活在人性階段，也衹是人性的初、中級階段，不可能處在人性的高級階段。因爲人性的高級階段差不多等於德性階段了。因此，生死是試金石，一下子就能檢驗出我們具體處在哪一性或曰哪個狀態之中。

綜前所述，生命的價值觀，就是生命的財富觀。

五、生命科學視角的財富

最後，再說一下什麼是生命科學視角的財富。這個說起來有點神秘，所以這裡只提一下，不作展開。

對於一個處在佛性、德性階段的人（或曰佛性、德性充分彰顯的人）而言，其身心之外的日月山河皆是黃金白銀。這裡的黃金白銀不是比喻，而是指真正意義上的黃金白銀。處在佛性階段的人可以隨時使石頭變成金子，這就是道家所謂的「點石成金」。不僅是道家能變黃金，佛家也能做到，蓮花生大士就可以讓一塊石頭瞬間變成黃金。

這個普通人是不會相信的。不管信與不信，我姑且先把話說在這裡。就是說，在一個佛性徹底彰顯的人的眼中，處處都是最好的財富，處處都是價值連城的黃金白銀，一切皆是最有價值的；在他眼中沒有垃圾，沒有不是財富的東西，也沒有無價值的東西。這個本身就蘊含在德性價值觀中。因此，一般人對此難以相信，會認爲這是瞎扯，會覺得這怎麼可能？！

但事實上，至少在道家和佛家看來，完全有可能。一個人衹要達到了道家神僊的境界，或達到了佛家佛菩薩的境界，就完全可以做到。一切都是無以言表的，把它比喻成「價值連城」都是錯誤的，因爲它比城還要珍貴得多。就是說，任何東西都有無窮的價值，哪怕是一棵普通的小草。在常人看來，一棵小草毫無價值，但在神僊看來，在佛菩薩看來，這棵小草可以包治百病，可以用來治療各種疑難雜癥，價值無窮。如果你生

病了，他就隨便拔一棵小草給你吃，你一吃病果然就好了。任何一個東西到他手裡，都可以治療連最貴的藥物也治不好的疾病。所以，哪怕他順手掰下一塊樹皮，摘下一片樹葉或者一個果子什麼的給你，你吃了病就好。也就是說，在神僊眼中，在佛菩薩眼中，沒有無價值的東西，所有的東西都有價值，並且這個價值不是「連城」可以形容的，而是佈滿東西南北、上下所有虛空的八寶，都抵不上一棵小草的價值。這還不是唯獨這一棵草有這樣高的價值，而是所有的草都是這個價值。不僅是所有的草，而是所有的樹葉、樹皮，所有路邊不起眼的石子，都是真正意義上的黃金，並且是物理學意義上的黃金，也是分子生物學檢驗出來的黃金。

關於財富問題，我們暫且說到這裡。

人類三個與生俱來的責任和義務

《瑜伽經》裡有一句很重要的經文：「瑜伽就是化除（即打破或超越各種）意識模式。」「意識模式」指的是相對固化的思維方式、行爲方式、習氣成見、社會角色特徵等，是意識形成的一些相對穩定的結構、特色和習慣等。

爲什麼要打破和超越種種意識模式呢？因爲當意識模式被打破和超越後，純粹的意識自身就會在不被扭曲和污染的情況下自發地呈現出來。這句話非常重要。什麼是「純粹的意識自身」？我們要是延伸開來講，就涉及西方的哲學——康德哲學。康德哲學有一個重要的概念叫「物自身」。「物自身」又叫「物自體」，它的全名叫「物之在其自己」或者「存在之在其自己」。康德說這個「物自身」超出了我們五官的感知，它是一種純粹邏輯上的推導，我們不知道它，我們既看不見它又聽不到它，更是摸不著它，用舌頭嘗也嘗不到它。也就是說，它超越了我們的五官，而超越五官就是超越經驗。因爲人類的經驗就是建立在五官的基礎上的：我們的經驗世界、經驗思維，不是來自視覺，就是來自聽覺或觸覺等。如果去掉五官以及對應的視覺、聽覺、觸覺等，人類的經驗世界是沒有辦法存在的。因此純粹的意識是超越五官和經驗的。

純粹的意識，佛家（事實上佛家的術語和概念幾乎全部是來自瑜伽，所以當我們說佛家的術語和概念的時候，其實就是在說瑜伽的術語和概念）把它叫作般若智慧（簡稱「般若」）或佛的智慧（簡稱「佛智」），西方人把它叫作上帝的智慧。因爲上帝是神，所以上帝的智慧就是神的智慧（簡稱「神智」）。因爲佛或上帝皆是無我的，所以，純粹的意識就是無我的意識。而這個「無我」不是 50%的無我，也不是 80%的無我，而是 200%的徹徹底底的無我。我們徹底地無我以後的意識狀態就叫「純粹的意識」。因此般若、佛智或神智就是純粹的意識。

純粹的意識指意識本身不會被扭曲和污染，或反過來說，如果它會被扭曲和污染，就不是純粹的意識了。它不被什麼污染？不被各種私心雜念所污染。它不被什麼扭曲？不被貪、嗔、癡、慢、疑這五毒所扭曲。「貪、嗔、癡、慢、疑」之所以被稱爲五毒，就是因爲它毒害我們的精神，使之不能成長，覆蓋我們的智慧，使之不能顯化，從而障礙我們的覺醒和解脫。所以「五毒」又叫「五障」或「五蓋」。不管是五障、五蓋還是五毒都是不好的。我們人生中最不好的五個方面就是貪、嗔、癡、慢、疑。衹要沒有貪、嗔、癡、慢、疑，那麼我們的意識就不會被污染、扭曲；但是我們有這五毒，所以我們現在的意識都是被污染、扭曲的。

這就是爲什麼過去要有「學佛三年不說話」這個規矩的原因。由於我們的意識都是被污染和扭曲的，在學佛的前三年，它還沒有得到很好的淨化，所以建立在它之上的言行都是錯的，我們說的話也就是錯的。而佛陀或師父的意識是徹底淨化了的純粹意識，他們建立在純粹意識之上的一切言行都是對的。故在這三年之內，我們要做到只接受佛陀或師父的教化，自己則三緘其口。通俗地講，「學佛三年不說話」就是「只許州官放火，不許百姓點燈」，進一層的意思就是，我們對的地方都是錯的，師父錯的地方都是對的。爲什麼要這樣？就是爲了把我們的貪、嗔、癡、慢、疑一舉解決。因爲衹要讓我們有表現的機會，我們就把自己的貪、嗔、癡、慢、疑表現出來。我們的思想裡有太多的污染、扭曲，在我們說話的過程中，這種污染和扭曲就會慢慢地得到放大、強化。佛陀或師父就不能給它們放大和強化的機會，因此才立下這樣的規矩。

這個污染和扭曲是很難處理的，這是人類在修行過程中或者在文明文化的傳承過程中遇到的非常棘手的問題。這就是爲什麼這個世界上開悟的人、成就的人、智者、聖賢那麼少的原因。要想讓自己的精神無污染、無扭曲，是非常非常難的，很多時候我們一個人完成不了，需要拜很多個師父，每個師父從各自不同的角度用不同的手法幫助我們祛除這些扭曲、污染。但是這些扭曲和污染，從學生和成長者的角度來講，就是他們的性命，師父把它祛除了就等於是要了他們的命一樣，引起他們的強烈反抗，所以師父要祛除它非常困難。

人類要想戰勝自己，就要和自己的五毒進行殊死搏鬥。戰勝自己的過程是一個不斷地殺死自己並讓自己再生的過程，就像鳳凰涅槃一樣，不斷地把自己燒成灰燼，再從灰燼中重生，再燒成灰燼，再次重生……這是非常困難的，不是每個人都能做到的，所以說戰勝自己一定是大丈夫的行爲。小心胸、患得患失的人是完成不了這個過程的，因爲他到一定程度後就會退縮下來。衹有一個大氣魄、大胸懷、大境界、大手筆的人才能夠做到說死就死、說生就生。衹有這樣，我們纔能夠從各種扭曲、污染中走出來，擁有一個純粹的意識。

儘管戰勝自己的過程非常困難，但是這個過程我們又必須去完成，我一再強調，我們沒有任何理由不修行，因爲這是我們與生俱來的責任和義務。

我們的人生有三個先天的責任和義務：身、心、靈三個方面的成長——而且是圓滿的成長。這個成長不是三五天就能完成的，成長是有標準的，這個標準叫作圓滿。在身、心、靈三個方面，我們都要圓滿地成長。

這三個成長中最容易的就是身體的成長。就身體方面來說，一個小孩子，衹要我們給他餵好奶或吃好飯，讓他吃飽了，他就成長了。長到二十歲左右，他的身體就發育成功了，就長到圓滿狀態了。因此身體的成長相對來說是最容易的。

其次是心靈——心理、精神或人格的成長。心靈的成長就有一定的難度。太多太多的人終其一生都沒有完成心靈的成長過程，都衹是完成了 20%或 30%左右的成長，很少有人能達到 50%以上的成長。那麼這個心靈達到成熟的標誌是什麼呢？標誌就是成爲各個領域的「家」——教育家、思想家、政治家、事業家、音樂家、畫家等。或者反過來說，我們現在社會上的各種各樣的「家」，就是心靈成長接近於成熟的代表人物和典型人物。不能說他們所有人的心靈都徹底成熟了，但相對於我們一般人而言，他們的心靈已經接近於成熟了。他們心靈的成長已經完成了 80%乃至 95%了，因此他們可以作爲我們一般人的典範、偶像、楷模，但不是說他們身上連一點缺點也沒有。儘管他們沒有做到十全十美的圓滿，但是相對於我們而言，他們已經接近於圓滿了。用心理學的話說，這些人已經完成了自我實現或者人格成熟的目標。但他們的自我實現和人格成熟是相對的，不是絕對的。就是相對地，他們已經完成了人格成熟和自我實現的目標，成爲社會上各個領域的傑出人物，也就是所謂的「家」。達到這一步的人，在人群當中不超過 1‰。也就是一千個人中，能夠成爲「家」的不超過一個人，那另外的九百九十九個人都沒有完成心靈的成長，沒有實現人生的使命，沒有履行好人生的義務。他們的心理發育或成長到了 20%就不成長了，此後的半輩子就原地踏步甚至倒退。很多人到了中老年以後不僅不前進了，反而還倒退，還腐化墮落。基本上能一口氣完成自己人格成熟的人，在人群當中的比例不超過 1‰。這還僅僅是心靈、精神上的成長情況，下一個靈性的成長更不容樂觀。

「靈性的成長」這個說法不太準確，它正確的說法應該是「覺醒的成長」，就是通向覺醒的成長。通向覺醒的成長，一萬個人當中都未必有幾個能實現，太多太多的人都沒有意識到自己還有一個覺醒的成長的使命。通向覺醒的成長在哲學上叫作「終極關懷」或者「生命的關懷」。太多太多的人沒有給自己終極的關懷。圓滿地實現終極關懷的是那些聖人，代表人物就是我們常說的釋迦牟尼、耶穌、老子、孔子、孟子這樣的人。不是說除了他們之外，歷代就沒有其他聖賢了。其實我們中國唐代的很多禪師都已經達到了和佛陀一模一樣的徹底覺悟的狀態。只不過是他們謙虛，才自稱爲禪師而不自稱爲佛的。他們這樣做是爲了表達對釋迦牟尼的尊敬和感恩。因爲他們認爲自己是在釋迦牟尼的教導下而成佛的，爲了對他們的這個根本導師（簡稱「本師」）釋迦牟尼表達尊敬和感恩，他們自降身份，只稱自己爲禪師。所以中國幾乎所有的大禪師都有著和釋迦牟尼一樣的高度、地位、境界、智慧，也就是說，這個地球上遠遠不止釋迦牟尼一個佛，而是有很多個佛。在唐朝的時候，我們中國的佛是滿街走，也就是中國的禪師滿街走，那是一個文化盛世。衹是這些人爲了謙虛和感恩而不以佛自居，僅僅自稱爲禪師罷了。其實這些禪師是真正意義上的佛，我們不是把他們比喻爲佛，不是把他們象徵爲佛，他們就是佛。

後來禪宗又傳到了日本，日本的禪師都稱中國的禪師爲「古佛」。比如說，在日本，六祖禪師被稱爲「六祖古佛」，趙州禪師被稱爲「趙州古佛」，臨濟禪師被稱爲「臨濟古佛」……日本的禪師稱中國的禪師爲「古佛」完全正確。「古」是過去的意思，哪怕僅僅過去了二十年或五十年也是「古」，就是這些二十年前、五十年前、一百年前的禪師都是古佛。張三禪師就叫張三古佛，李四禪師就叫李四古佛……他們認爲中國的禪師是真正的佛，這個理解是完全正確的。這些禪師都有著跟釋迦牟尼、孔子、老子一樣的高度——覺醒成長的高度，用我的話說，他們是覺醒的成長達到圓滿狀態的典型人物和代表人物。

那麼，身體的成長不存在典型或代表的情況，我們每個人都是典型的，衹要我們身體不殘缺，衹要我們的四肢、五官都健全，我們的身體就是圓滿的。身體的圓滿容易達成，幾乎所有的人都完成了身體的徹底的成長和成熟。心理、心靈的圓滿成長則比較困難，衹有一部分人完成了心理、心靈的成長和成熟，他們就是各個領域的傑出人物，也就是教育家、科學家等各個領域的「家」。靈性的成長、覺醒的成長最爲困難。達到了靈性的成長、覺醒的成長的圓滿狀態的代表人物就是歷代的聖賢。這就是身、心、靈的成長。

我們每個人都必須完成身、心、靈的成長的使命，無論遇到多大的困難。這是不需要解釋的，也是不需要討論的，因爲這是我們與生俱來的責任跟使命。但是我們幾乎沒有人能夠同時完成這三個使命，衹有極少的人才能夠同時把身、心、靈三個使命都擔當起來，達到徹底和圓滿的狀態。這就說明我們人類並沒有履行好自己人生的責任和義務。

很多人問爲什麼要修行。其實不存在爲什麼要修行的問題，因爲修行就是在完成自己與生俱來的責任和使命。這就像有人問我們爲什麼要成長身體一樣，這是不需要回答的。讓身體成長、發育和成熟是我們與生俱來的責任和使命，沒有爲什麼。衹要我們是一個人，我們一生下來就必須要讓我們這個身體一直成長，一直成長，直至成長到成熟和圓滿爲止。心理、心靈的成長也是這樣。我們爲什麼要讓我們的心理、心靈成長到成熟、圓滿？沒有爲什麼。就像我們要讓身體成長一樣，是不可以問爲什麼的，我們衹需要去做，而不可以問爲什麼：這裡沒有討價還價的餘地，這是必須要完成的責任和使命。覺醒的成長也是這樣，我們爲什麼要覺醒？難道我們不覺醒不行嗎？不行。爲什麼？因爲這是我們的責任和使命，衹要我們是一個人，就必須要去完成它。

話雖如此，但理論歸理論，事實上我們太多太多的人都沒有去完成心靈和覺醒的成長，更有甚者，很多人還反對心靈和覺醒的成長。爲什麼？我們衹能把它理解成這些人的貪、嗔、癡、慢、疑太過深重，我們找不到別的原因，衹能這麼理解。由於他們的惰性太深，因此他們不願意克服自己的惰性來完成自己與生俱來的三個責任和使命。第一個身體的成長，幾乎所有的人都完成了：父母和我們一起努力，讓我們完成了身體的成長。但是第二個心靈的成長和第三個覺醒的成長，我們都沒有完成。身體的成長依靠自己的努力和父母等家人的協助；心靈，即精神、心理、人格的成長需要老師的協助；覺醒的成長則需要一個聖賢來協助。所以不同的成長是需要不同的人來協助的。

身體的成長是父母所要完成的責任。父母供給我們吃、住、穿，都是爲了讓我們這個身體得以順利成長。

老師負責我們精神、心理、人格的成長，在這方面我們要是學好了，我們的人格就會很成熟，精神就會很飽滿、很健康，我們就會成爲一個傑出的人。其實那些傑出的人是很可悲的。可悲在哪裡呢？可悲在他們衹是一個正常的人而已。所有的人都應該像他們那樣纔是，但是事實上衹有 1‰的人達到了人格的成熟、心理的健康，而剩下的 999‰的人都沒有達到。因此所謂的傑出人士一點都不傑出，他們衹是完成了心靈的成長、人格的成熟而已。他們是在完成自己心靈的成長和人格的成熟的同時順帶收穫了「傑出」二字。他們衹是一個正常人而已，而我們還處在一個正常人的標準之下，是非正常人。所以我們看到他們就非常羨慕：「你好偉大啊，你好神聖啊！你在這個領域這麼傑出，都成名、成『家』了，我們好仰慕你啊！」其實每個人都應該像那樣纔是。如果那樣就證明我們健康、正常；反之，就證明我們的心靈和人格是殘缺的。但可悲的是 999‰的人都處在這種不健康或殘缺的狀態。

至於實現了第三個覺醒的成長的人，就更是少之又少。儘管有一些所謂的出家人、宗教徒，在追求著這種覺醒的成長，可惜的是 99%的人都沒有完成這個使命。他們衹是嚮往聖賢，就像我們嚮往成爲一個人格健全的人或成爲各種各樣的所謂的「家」一樣。但嚮往歸嚮往，事實上他們一輩子能不能成爲這些「家」呢？概率很小。多數人衹是一直處於「嚮往」狀態，他們嚮往了一輩子也沒有成爲「家」。目前爲止或者說從歷史上來看，這些宗教徒追隨著、嚮往著聖賢，但最後真正達到聖賢這個標準的在歷史上是沒有幾個的。

爲什麼沒有幾個成爲聖賢呢？各種原因都有，其中一個非常重要的原因就是，他們身體、心理這兩個發育都沒有完成而基礎太差的緣故。一個連身體和心理、人格的發育都沒有完成的人，是沒有辦法追求覺醒的成長和成熟的。心理的成熟以身體或生理的成熟爲前提條件，一個人如果連身體或生理的成長都沒有完成，是很難做到心理的成熟的。心理的成長沒有完成，就沒有一個很好的心理基礎，也就沒有辦法踏上通向覺醒的征途。要想踏上通向覺醒的征途，除了身體要健康（我們不追求絕對的健康，但是至少要相對的最大限度的健康），更主要的是心理要健康，人格要健全。如果做不到心理健康和人格健全，他們就不可能達到靈性的成長或者覺醒的成長。太多的人希望一步到位——一步就跨入靈性的成長，而忘了身體的成長，忘了人格的健全。這樣的人越修煉人格越不健全，之所以產生這樣相反的結果，是因爲他們弄亂了次第。禪宗的六祖慧能大師說過一句話：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」二十世紀初，太虛大師遙接祖師法脈，提出「人間佛教」的佛學思想，說了另外一個偈子：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，

是名真現實。」這個偈子非常非常重要。所謂的「人成」是什麼意思呀？就是第二個心理上的成長、人格上的成長。衹要他們的心理和人格成長到一定程度，第三個覺醒的成長自然就開始了。不然，連第二個成長都沒有完成，第三個所謂的「覺醒的成長」是成長不起來的。即使讓他們強行跨入第三個成長，那也衹是拔苗助長，是沒有基礎的，就如水上的浮萍一樣是難以自主的。強行跨入第三個成長，就把次第弄亂了，這對前兩個成長——心理的成長和身體的成長，特別是心理的成長，有時候反而構成危害，進一步地阻礙心理的成長，更不用說能很好地進行覺醒的成長了。

這個成長的次第需要大家好好領悟，如果領悟不清楚，就會出現很多糾結和麻煩。我爲什麼經常批評我們中國當代的瑜伽修煉者，包括傳統的佛家、道家還有武術等各方面的修煉者？我批評他們的一個重要的原因就是，我發現這個領域有高達 99%的人心理或人格殘缺得很嚴重，而且比常人還嚴重。他們以爲可以通過修行來彌補這種心理或人格殘缺，殊不知，這是本末倒置。他們應該是先去修復心理或人格殘缺再去修行，而不是通過修行來彌補自己心理或人格的殘缺。如果選擇後者，最後的結果是他們不但修行沒修好，而且心理或人格殘缺得更嚴重，兩者都失敗。爲什麼呢？他們把次第弄亂了，這就像別人是先得病後吃藥而他們是先吃藥後得病一樣，結果是身體更差了。他們應該是先把重心放在心理或人格的成長上，待心理或人格的成長到了一定程度，覺醒的成長自然就開始了——哪怕他們想不開始這個成長都不行。

「自然開始」是什麼意思呢？就是這個時候他們理解佛陀、老子和歷代禪師的話非常容易。不然，如果他們自己的心理不健全、人格不成熟，他們怎麼都理解不了這些聖賢的話。然後他們就把這個無法理解聖賢的原因歸結爲他們讀書讀少了或者是別的什麼原因。其實真正的原因就是他們心理不健全、人格不成熟。這樣導致他們理解不了聖賢在說什麼——永遠理解不了，無論他們讀多少遍經論都沒有用。有很多人都能把《金剛經》《道德經》等倒背如流，但是沒有用，他們還是不理解這些經典。還有的人整天打坐，都堅持了二十年也沒有用——無論他們打坐多少年都不得其門而入。不得其門而入的原因就是他們的心理或人格殘缺得太嚴重，或者說他們心理成長的程度太低，低到沒有辦法支撐他們這個所謂的靈性或覺醒的成長。所以這個時候他們怎麼都理解不了佛陀、老子和歷代禪師等聖賢在說什麼。因爲覺醒的成長的代表人物就是這些聖賢，這些聖賢所說的話都是針對覺醒的成長而言的，不是針對心理或人格的成長而言的。

所以如果你想成長心理和人格，先不要看這些聖賢們所說的話，而要看人世間的這些傑出的「家」所說的話。因爲這些傑出的「家」所說的話，對應的是你心理、人格上的成長。如果你想追求人格的成熟，就看《愛因斯坦傳》，看看愛因斯坦是怎麼追求人生的；如果你想追求人格的成熟，就看《羅曼・羅蘭傳》，看看羅曼・羅蘭是怎麼成長的；如果你想追求人格的成熟，就看《泰戈爾傳》，看看泰戈爾的世界觀、人生觀、價值觀等是怎樣的……這些人會給你帶來很多啟迪、啟示，但這些人的啟迪、啟示衹能給你帶來心理和人格的成長而不能給你帶來解脫。愛因斯坦僅僅是一個科學家，他本人都沒有解脫呢，怎麼可能給你帶來解脫？泰戈爾僅僅是一個詩人，他也不是一個解脫者，怎麼可能給你帶來解脫？儘管他的詩充滿了靈性或靈感，但是也衹是充滿而已，他衹是一個愛天馬行空的自由想像者，而不是一個修行者。就自由想像這方面而言，我們在座所有人的腦袋加在一起的想像力都不如泰戈爾的半個腦袋，他的那個想像力已經發揮到了極限——你看他的詩就知道了。他那種想像力是常人無法企及的，可以說在這方面我們望塵莫及，因爲他的想像力實在是太自由、太豐富了。但是他僅僅是個想像力自由、豐富的人，他仍然屬於第二個達到了心理、人格的成熟層面的人，他還沒有踏上第三個覺醒的成長。所以這些人間的傑出者、人間的「家」，你看看他們的人格是怎麼樣的，就可以幫助你盡快地完善你的心理和人格，讓你成熟。當你的心理和人格完善或成熟到一定程度後，你再來看老莊、孔孟，就能理解他們了。因爲老莊、孔孟屬於第三個層次的人——覺醒成長的代表人物。

當你想讓自己的心理成長的時候，你不要看釋迦牟尼所說的話。因爲釋迦牟尼不負責你的心理健康，或者說他主要的學說達不到讓你的心理盡快地成長、成熟的效果，他的學說的功能、重心不在這個地方。但孔子的學說兼有兩種功能，既兼第二個心理、人格的成長的功能，又兼第三個覺醒的成長的功能。而《聖經》呢，它儘管側重於使人實現覺醒的成長，但是也有大量的促使人心理、人格完善和成長的成分。尤其是《聖經・舊約》有大量的關於心理和人格成長的教導，所以它也是可以讓你的心理和人格成長的。但是佛家幾乎沒有關於心理和人格的成長的教導，它起步就是覺醒的成長。如果你想通過學佛來達到心理的健康和人格的成熟，是不可能的。因爲佛家學說的重心不在心理的健康和人格的成熟上，所以它是沒有辦法讓你盡快地實

現心理健康和人格成熟的。如果你想達到心理的健康和人格的成熟，與其看佛家的經論，還不如看人世間的名人、要人的傳記。這些名人、要人的傳記更具體、更現實、更具有操作性，因而對你心理的健康和人格的成熟的幫助起效比佛經更快。因爲佛經是出世的經典，它不管人世間的事情——實際上是不管身體和心理這兩個階段的成長的事情。所謂的「出世」其實是起步就是靈性修行或覺醒的成長，忘掉或者砍掉身體和心理這兩個階段的成長。

佛家（尤其是小乘佛法）對這個身體是藐視、貶低、否定、拒絕甚至是仇恨的。它說這個身體是臭皮囊，是罪惡的源頭，是行屍走肉，總之把不好的詞兒都加諸這個身體了。爲什麼它拒絕這個身體？因爲它的重心不是在這個身體的成長上，而是在第三個覺醒的成長上。包括我們常人的心理它也是不重視的，它是讓我們不要關注這個心理的成長。比如說，如果你關注愛情、友誼或者人間的一些事業，這是被佛家所反對的。佛家認爲所有墮落的源頭就是愛情，它把愛情僅僅理解成情慾。其實這是不對的。佛家對愛情的理解是殘缺的。而在談第三個階段的靈性、覺醒這一部分的成長時，佛家是我們人類談得最透徹、最全面、最深入淺出的。但是它在談第一、二個階段的成長時是有問題的，而且問題很嚴重。愛情是人間最美好的情感，它是能夠最快地幫助我們實現心靈充實、人格豐滿的。太多太多的大「家」——不管是教育家、企業家還是政治家的成長很多都是起源於男女之愛的。當一個男人愛上一個女人之後，男人對女人發誓：「我向你保證，我一定要造福一方。」後來他真的當上官了，也真的造福了一方。所以他造福一方的動力就是起源於十年前他對第一個他所愛慕的女人的一次承諾、誓言。後來他就把這種愛放大了，而成就了一番事業。

所以很多偉大的事業都是起源於愛情。你看那些西方的名著——《簡・愛》《羅密歐與朱麗葉》《戰爭與和平》等等，哪本裡面沒有偉大的愛情？沒有愛情的書還能叫名著嗎？那些名著裡的偉大人物都是從愛情中成長起來的。所以愛情是促使人們心靈成熟、情感飽滿、人格健全最快速的途徑和方式，別的方式也行，但愛情是最好、最快速的方式。但是佛家藐視、貶低人間的愛情，認爲這個東西是墮落、束縛的源頭。這就是佛家的淺薄和短視，也是佛家的偏見，事實不是這樣的。愛情是人間最偉大的情感，我們應該給予正面肯定，不可以隨便褻瀆它。我們不僅不能褻瀆它，而且還要充實、豐富和強化它。

如果我們想完成心理和人格的成長，就得有愛，而且是豐沛的愛、飽滿的愛才可以。不管是什麼愛都可以：友愛也行、父母之愛也行、師徒之愛也行……因爲這些情感都是人間最偉大的情感。

爲什麼要這樣做？如果不這樣做，我們第二個階段的成長——心理、人格的成長就完成不了。如果我們第二個成長都沒有完成，第三個成長就無從談起了。正因爲有太多人沒有完成第二個成長，所以導致了很多修行人是凌虛架空地修行。爲什麼叫凌虛架空？就是因爲他們沒有完成身和心這兩個階段的成長，起步就來到第三個成長。他們的人格還在殘缺著，情感還在扭曲著，人際關係還沒有理順，總之身和心都還在擰著，他們一起步就跨到了第三個成長，最後是修行也沒有修行成，做人也沒有做成，甚至連身體都沒有弄好。很多修行人修了半輩子，身體卻越修越有病，人格本來就很殘缺和扭曲，修行後就更殘缺和扭曲。所以要想實現第三個覺醒的成長，打好前兩個階段的成長的基礎很重要，尤其是第二個成長更重要。如果他們的第二個成長沒有完成，我就沒有辦法跟他們講第三個領域的事情——所謂的覺醒領域、生命領域的事情。即使我勉強地跟他們講了，他們也沒有感覺——我們瑜伽叫「感應」或「相應」，沒有感應或相應就沒法理解。他們理解不了就會誤解，一誤解就不在道上。這就像一個不會打拳的人到處亂打一通的感覺。

現在社會上亂打一通的人非常多，那些談佛的、談道的、談儒的都是在亂打一通。有一個朋友跟我說，有一個人要講學。講什麼學呢？佛家有一個宗派叫天台宗，天台宗有一本書叫《六妙法門》，《六妙法門》是智者大師寫的。他想用《六妙法門》來解釋儒家《大學》的「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」這句話。我想：「這兩門學說怎麼能粘合到一起呢？」我真佩服他，估計他的口水的粘合度比膠水還要高，不然他怎麼能把這兩門學問用口水「粘合」到一起呢。表面上看起來好像此人學問是如何的高深，其實這裡面的問題很大。儘管我沒有聽他講這個主題，但是我對此打了一個大大的問號。一聽說這個事情，我就跟那個人說：「這裡面的問題非常大。首先你要把儒家思想弄清楚，其次把佛家思想弄清楚，再次把佛家這個特定的宗派——天台宗的思想弄清楚，最後把天台宗的創始人智者大師的全部思想弄清楚。」智者大師的思想極其難以理解。他是這個世界上最偉大的思想家之一，被稱爲「東土小釋迦（『東土』指的就是我們中國）」——中國的釋迦牟尼。既然他被稱爲中國的釋迦牟尼，可見他的思想之深奧。到

現在爲止，中國曆代的高僧中能理解智者大師的思想的都是寥寥無幾，更不要說一般人了。在當代幾乎沒有人能夠真正理解或吃透智者大師的思想的。他的思想極其難以理解，尤其是他的那個以一心三觀、一念三千爲實踐理論的大圓頓止觀法門[1]就更難以理解了。但是他居然敢用智者大師的思想來套《大學》。怎麼套？反正我是不會套，像這樣的主題我是不敢碰的，我不知道他有多大能耐來套，對此我甘拜下風。儘管我經常自詡是讀書破萬卷的人，但是這樣的主題我都不敢碰。

有一個成語叫「穿鑿附會」。這樣的人就是典型的穿鑿附會者，因爲這兩種思想他都不瞭解，衹是爲了玩新奇、玩古怪，就把這兩種思想強拉到一起進行解釋。如果不把這兩家思想的性格特點學明白，是不能亂談匯通和交叉的，這樣談出來的根本就不叫學問，衹能叫亂人思想。話說回來，還是要把身體、心理和覺醒這三個領域的事情弄清楚才可以。《六妙法門》指的是覺醒成長的那一部分，《大學》主要指的是人格成長的這一部分，這是兩個領域的事情。它們能不能打通呢？勉強能打通，但是這個打通起來非常彆扭。他還不如就《大學》來講《大學》，按照《大學》的標準來講修、齊、治、平也可以；就《六妙法門》來講《六妙法門》，就圓頓止觀法門的標準來講圓頓止觀法門，就小止觀法門的標準來講小止觀法門也行。所以這是兩個領域的事情，《大學》的修、齊、治、平主要指的是第二個心理、人格的成長，《六妙法門》則是指第三個覺醒的成長。這兩個領域不能混在一起，一混在一起就會誤人誤己，這很麻煩。所以談學術千萬不敢穿鑿附會。

但是當代人談學問特別喜歡穿鑿附會，麻煩就出在這裡。所以當代人講的學問多數都是偽學問，或者根本就不叫學問。很少有人能真正地把學問講清、講透、講正宗的。講出正宗的學問、思想，做到法脈清楚、條理清晰、次第井然，是很難很難的，這要經過長期的學術訓練才可以。只經過一兩天的學習是不行的，必須要經過幾十年的長期的學術訓練，才能夠做到法脈清楚、次第井然、有條不紊。但是現在很少有人能做到這一點。所以你們學習了這三個成長的理論，以後再學習到各種各樣的學問或思想，就清楚它們是針對哪一個層面的成長了，也就能夠有次第地安排自己的修學了。不然的話，所學的學問和思想是針對哪一層次的成長你們是不清楚的。

[1] 智者大師一生所說的止觀有四種：一名「圓頓止觀」，在荊州玉泉山說，明圓頓妙觀，即今之《摩訶止觀》是；二名「漸次止觀」，在南京瓦官寺說，明從淺入深次第之工夫，即今之《禪波羅密門》是；三名「不定止觀」，淺深不定，能大能小，即今之《六妙門》是；四名「小止觀」，即今之《修習止觀坐禪法要》，亦稱爲《童蒙止觀》也。（參見李賀梅：《淺論天台宗小止觀的教理與實踐》，《遼寧醫學院學報(社會科學版)》，2007 年第 2 期）

何謂慈悲

一、悲智雙運

我們之前講的很多概念、觀點、思想、學說，有「照著說」的成分，有「接著說」的成分，有「照著說」中含「接著說」的成分，有「接著說」中含「照著說」的成分。我們已經向世人呈現出一個越來越清晰、完備的生命科學體系或東方文化體系。但是，這些思想學說都可以歸納到智慧的範疇。而以儒佛道爲代表的東方文化，不僅有智慧還有慈悲，始終是兩條道並進，佛家叫「悲智雙運」。此方爲正道。有智無悲不行，有悲無智也不行，它們皆爲偏門而非正道，衹有悲中含智、智中含悲或悲智相互交融、相互促進、互爲前提，這樣修行和學問才雙雙走在正道上。

儒家所說的「仁智雙彰」和佛家所說的「悲智雙運」是一個意思，衹是用詞不同罷了。孔子曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」（《論語・衛靈公》）「知」即「智」，意思是智慧；「仁」就是慈悲。此句大意就是智慧達到了還不夠，還要百尺竿頭更進一步，進到「仁守之」（後來，王陽明取名王守仁，「守仁」這個名字就來自孔子），要用慈悲去守護智慧，否則即使得到了智慧，也必定會失去。沒有慈悲守護的智慧或不是在慈悲的根基上成長起來的智慧，叫「狂慧」。這是佛家的說法。儒家不叫「狂慧」，而叫「幹慧」。儒家認爲，仁相當於水，是滋潤智慧的甘露。如果這個智慧沒有得到仁（慈悲）的滋潤，就相當於一棵樹失去了水分，雖然現在看它枝繁葉茂，但這是假象，過不了多久，它就會慢慢乾枯而死。爲什麼？因爲它失去了水的滋養。因此說沒有仁滋潤的智慧就會變成幹慧。

佛家和儒家都不約而同地說失去慈悲滋養的智慧是不長久的：佛家說的「狂慧」就像野馬失去了管束一樣，這樣的野馬在曠野中能狂奔多久呢？儒家說的「幹慧」就像樹失去了水分的滋養一樣，這樣的樹只會變得越來越乾枯。總而言之，不管是狂慧還是幹慧，都是充分地告誡我們後人，沒有仁愛（慈悲）的智慧是兔子的尾巴——長不了的，乃至於一刻都不能存在。故最好的格局就是悲智雙運或仁智雙彰。無論是從修行、學問還是人生的哪個角度來看，都需要悲智雙運或仁智雙彰才可以。

二、慈悲的定義

慈悲或仁是西元前 800 年至西元前 200 年的第一軸心時代的聖賢們不約而同發現的一個偉大的生命屬性或內涵。第一軸心時代有四個文明中心：中國、印度、中東和希臘[1]。在這四個文明中心裡，誕生了難以勝數的聖賢。這些難以勝數的聖賢中，中國有孔子、孟子、老子、莊子等等，印度有佛陀、筏馱摩那等等，中東有以利亞、以賽亞、耶利米等等，希臘有蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德（希臘三聖）等等，這些中國、印度、中東和希臘的聖賢們，有名有姓者加在一起至少有數萬個，沒名沒姓者就更多了。因爲那個時候畢竟是人類文明的初期，造紙、印刷術還不發達，大多數的聖賢名字都是口頭流傳下來的，有很多名字在流傳的過程中就消失了。不像現在，書寫、記錄的方式太多了，除了紙張還有音頻、視頻等各種各樣的記錄我們的文字、聲音、圖像的方式。現在衹要一個人對社會有所貢獻，衹要他很傑出，他的音容笑貌、思想學說就很容易被記錄下來。但那個時候和現在不一樣，無法把這些傑出的聖賢都記錄下來，所以我們要歷史地看問題。

歷史上記錄下來的各個文明中心的數萬名聖賢，相互之間是沒有聯繫的。就中國和印度而言，在兩千八百年前到兩千五百年前的時代，人們幾乎沒有任何交往，完全在各自的領域中獨立發展。正是因爲他們沒有思想、文化上的交流，才更加凸顯出一件事情的可貴性和真實性，就是所有聖賢都發現了一個生命的內涵——慈悲。他們是不約而同地發現的，這就證明慈悲是生命中一個本有的內涵，是一個真實存在的東西。如果它是像某某神僊那樣是憑空想像出來的，那麼一個民族能想像出來的，另外一個民族就不一定能想像出來，那就不是真實的。而慈悲是第一軸心時代的聖賢們對生命內涵的第一個最重要的發現，其次纔是生命另外一個重要內涵——智慧的發現。此處的智慧爲先天本有的般若智慧。可見，聖賢們是把慈悲作爲生命中的第一屬

[1] 凱倫・阿姆斯特朗：《軸心時代：人類偉大宗教傳統的開端》，海南出版社，2010。

性來發現和看待的。

我們對慈悲下一個定義：從主觀的角度來講，通俗地說，慈悲就是發自真心的對他人他物的愛；從客觀的角度或者行爲的角度來講，慈悲就是所有利他的行爲——含身體的行爲和精神的行爲，不管你是通過身體的行爲體現出來還是通過精神的行爲體現出來，總之，你衹要體現出利他的行爲，就叫慈悲。第一個定義是偏於主體角度說的，慈悲就是真愛；第二個定義是偏於客體角度說的，慈悲就是一切利他的行爲。

三、人性化人生與佛性化人生

人有獸性、人性和佛性，獸性是人的生物性，人性是人的社會化屬性，佛性是人的超越性——人對身心的超越能力。建立在人性之上的一門綜合性的學科就叫社會科學。人性由於是社會化屬性，所以主要是通過社會的形式表現和實現出來。因此社會科學就是研究人性、揭露人性、理解人性、淨化人性的一門學問。建立在佛性之上的一門綜合性的學科就叫生命科學。所以生命科學是超越性的學問。

既然人性是一個社會化的屬性，人性展現出來就是社會科學，那麼人性的基本共性是什麼呢？主要有三個：第一，社會性；第二，平面性或者平展性；第三，公平性。而佛性也有兩個基本原則：超越性、慈悲性。下面分別闡釋之。

社會性也就是人不能脫離社會而孤立生存的屬性，這是人最基本的共性。

平面性或平展性，指人性是向外平展出去的，因此人與社會、人與人之間是一種平等的關係。因人性內含平面性之屬性，所以，在社會科學中可以談平等，所謂「法律面前人人平等」。但是，在生命科學領域不可以談平等，我們沒有辦法談佛與眾生平等。因爲佛性是縱貫性的，我們與佛、聖人之間是縱貫關係，是上下關係，而不是平展關係。佛就是佛，聖人就是聖人，我們不配跟他們平等，除非我們也成佛或成聖，否則明明是一個凡夫，卻要和佛或聖人平起平坐，我們衹能視之爲狂妄、無知的表現。爲什麼我們與佛、聖人不可以平起平坐呢？因爲我們與佛之間是縱貫關係而不是平面關係。縱貫就意味著要分高低，佛、聖人高而我們低。而建立在人性之上的平面關係，是可以談平起平坐的。所有的人生而平等，不是因爲我們是黑人，你們是白人，就不平等。若如此，我們黑人就要反抗以爭取平等。馬丁·路德·金最著名的演講文《我有一個夢想》，裡面有幾句重要的講話：「我夢想有一天，在佐治亞的紅山上，昔日奴隸的兒子將能夠和昔日奴隸主的兒子坐在一起，共敘兄弟情誼。……我夢想有一天，我的四個孩子將在一個不是以他們的膚色，而是以他們的品格優劣來評價他們的國度裡生活。」[1]這個夢想是可以實現的，至少在絕大多數的地區，人們已經實現了不再注重膚色甚至忘掉膚色、超越膚色而平等地生活了。這是社會層面和人性層面的平等。在人性層面和社會層面是可以談平等的：黑人、白人生而平等，中國人、美國人、俄羅斯人生而平等，沒有任何人有權利把一種人凌駕於另一種人之上，總之，無論什麼膚色，無論什麼出身，無論什麼性別，無論什麼年齡，人人生而平等。這就是人性中的平等性。

人人生而平等，不僅是指階級層面、政治層面、法律層面、文化層面的平等，也指宗教層面的平等。因爲在過去，有些國家在宗教上是不平等的，諸如印度。貫穿整個印度歷史的社會等級制度是四種姓（Varna）制：最高種姓者爲婆羅門（Brahman），由宗教家（祭司和僧侶）、學者、修行者、詩人等文化人組成，他們是宗教、文化、修行與教育的壟斷者與傳承者；其次是剎帝利（Kshatriya），由武士、國王、邦主與各級官員等貴族組成，他們是世俗權力的掌控者與繼承者；再次是吠舍（Vaishya），由商人、手工業者和農民等有產階級組成；最底層者爲首陀羅（Shudra），由奴隸、罪犯、戰俘、孤寡等無產者組成。前兩者爲統治階層，佔人口比例約 30%左右；後兩者爲被統治階層，佔人口比例約 70%左右。現在的印度教寺廟，衹有婆羅門、剎帝利、吠舍這三個階層可以進入，第四個階層首陀羅也就是賤民，是無權進入寺廟的。到了聖雄甘地時代，才由印度實業家 G·B·比爾拉創建了一個很著名的大寺廟——拉克希米•納拉因廟（Lakshmi Narayan Temple），又名比拉爾廟。寺廟建立之初的目的就非常明確，專門給首陀羅創建。寺廟建好以後，所有的首陀羅都可以到裡面從事宗教活動。也就是從聖雄甘地開始，印度在宗教上已經扭轉了種族上的不平等的局面而變成了種族平等。在此之前，印度種族在宗教上是不平等的，他們認爲首陀羅是被神厭惡的一個階層，故他們沒有資

[1] 王立新主編：《外國散文鑒賞辭典·二·現當代卷》，上海辭書出版社，2010。

格進入寺廟拜神，也不被神所喜愛和護佑。首陀羅因爲不被神喜愛，當然就不能進入寺廟，如果他們進入寺廟，會惹怒眾神，神一旦憤怒，就會降下瘟疫等災難和痛苦到人間。所以，他們不能進入寺廟。衹有到了聖雄甘地時代，印度種族在宗教上的不平等才開始被打破，儘管之前的四五千年，印度種族在宗教上是不公平的，一部分人有權利拜神，一部分人沒有權利進入寺廟給神燒香、磕頭。但現在他們通過鬧革命已經把人人平等的權利收回來了，所以首陀羅才有權進入寺廟燒香、磕頭、祈禱、禮拜等等。爲什麼這種革命一鬧就能成功呢？這還是因爲人性就暗含著平面性，而平面性暗含著平等關係。所以，他們可以經過革命，經過一定的努力，把種種不平等變得越來越平等。整個人類的發展史，從某種程度上來說，就是消滅種種不平等而變得越來越平等的歷史。

公平性是人性展現到社會中的另一個重要屬性。孔子也說「不患寡而患不均」。「寡」在這裡作貧窮講，「均」即公平。此句大意爲哪怕我們貧窮一點都可以，但是人與人之間不能不公平。因爲不公平給我們帶來的痛苦和恥辱要比貧窮更勝一籌，貧窮當然不是好事，孔子也不是鼓勵大家越窮越好，孔子衹是在說明一個道理：貧窮固然不好，但是不公平會給我們帶來比貧窮更大的痛苦、煩惱、羞辱和打擊。所以，孔子才說如果讓他在這兩者之間選擇，他寧願選擇貧窮也要爭取最大限度的公平。

孔子爲什麼這麼說？因爲孔子深通人性，看透了人性的真相和本質，發現了人性中這個重要的公平之屬性。因此，從某種意義上來講，看一個人類社會和一個時代是文明的還是黑暗的，就看這個社會和時代的公平度如何。如果公平度高，這個社會和時代就是昌明的；如果公平度低，這個社會和時代就是黑暗、混亂的。那麼，總體而言，人類幾千年來是由種種不公平走向公平的，儘管我們現在這個社會和時代還是有太多的不公平，但我們人類的努力方向就是調動各種智慧，想盡各種方式，把種種不公平變爲種種公平的。雖然如此，但絕對的公平是不存在的，我們衹能做到相對的公平。這也是所有人都渴望的，而我們的社會也是在往這個方向努力的，至少我們中國最近幾十年來就是越來越趨向公平的。也就是說，我們受到了越來越公平的待遇，包括現在的定點扶貧和精準扶貧都暗含著公平性。我們想盡各種辦法，讓這一小部分沒有衣穿、沒有飯吃的人變得有衣穿、有飯吃，讓社會越來越公平。如果一部分人有飯吃，一部分人沒有飯吃，這就叫不公平。我們現在就要消除這個不公平，讓所有人都有飯吃、都有衣穿，衹有在解決了溫飽問題的基礎上，我們纔可能更好地發展。

那麼，不僅生存上要公平化，發展的機遇、機會也要盡可能地公平化。我們不能把發展的機遇、機會只提供給一小部分人，而不提供給另外一部分的人。生存權要體現出公平，發展權也要處處體現出公平才可以。我們把全社會的智慧都調動起來，要讓所有的人都享受公平生存、公平發展的權利。那麼，怎樣才能證明我們獲得了公平呢？是比較出來的。衹有在比較中才能看出公平性，人與人之間的比較叫橫向比較，時代跟時代之間的比較叫縱向比較。不管是橫向比較還是縱向比較，公平與否都是在比較中才能體現出來的。經過比較才發現，我們這個時代要比清代、明代等那些時代公平多了。在那些舊時代，機遇、財富、權利都只掌握在極少部分人手裡，而現在它們已經越來越大眾化，所有人都在享受著盡可能公平、平等的機遇、財富和權利。所以現在當然要比過去的時代好多了，在這樣的比較中，我們感受到社會越來越進步，越來越人性化。由於我們這個時代在人性的社會性、平面性和公平性這幾個重要內涵上，比之前的時代都得到了更好的實現，所以我們現在這個社會的人性化程度比之前的時代要高得多。

我們把這樣的基於人性之上的人生稱爲社會化的人生。因爲人性化就是社會化，社會化就是人性化，它們是不可分離的。一個人基於人性而生活，意思就是這個人基於社會而生活。故一個人的人性化程度越高，社會化程度就越高；反之，一個人的社會化程度越高，人性化程度就越高。人性化或社會化的代表人物是誰呢？是社會精英人士。諸如著名作家、畫家、政治家、經濟學家、企業家這樣的精英人士，都是社會化程度最高的人或者人性化程度最深的人。因此，社會化程度越高的人越能夠在社會上精英化，越能夠成爲社會的代表性人物，越能夠在社會上嶄露頭角，成就一番事業。這就是社會化的人生。絕大多數的人，不管他們是有意識還是沒有意識，都是在過一種越來越社會化的人生，也就是說，他們人生的總體趨向是越來越社會化的，越來越人性化的，最終把自己變成一個人性的化身、載體和彰顯者。

除了這樣的人生之外，以儒佛道爲代表的東方聖賢文化，給我們指明了另外一種人生，這種人生叫作不斷地佛性化的人生。不斷佛性化的人生的特點跟佛性的基本特徵是一樣的：第一，超越性；第二，慈悲性。

首先，一個人衹要不斷走向佛性化的人生，那麼他的人生一定是一個不斷超越的人生：對內超越自我，對外超越社會。注意，這裡所說的超越社會不是指脫離社會，它們是兩個概念。很多人給修行人下過不好的定義，說修行人脫離社會——這是錯誤的說法——修行人並不脫離社會，但修行人也不融入社會，至少他們的社會化程度很低。因爲他們的人生是不斷地超越社會的人生。就別人熱愛的一些社會化活動尤其是低級的社會化活動而言，修行人是越來越遠離乃至不參與的。比如說一些宗教的儀式、習俗，一些低級趣味的娛樂諸如打麻將、打紙牌等等，一些無聊、無意義、無價值的活動、聚會等，修行人皆不愛參加。爲什麼不愛參加？因爲他們在過一種超越社會的人生，他們人生的過程是不斷地超越社會：能放下的就放下，能簡化的就簡化，能不參加的就不參加的，把一些低級的、庸俗的事情從人生中剔除出去。因爲佛性的一個基本特徵就是超越性。

其次，一個不斷佛性化的人生或者一個修行者的人生，除了不斷超越之外，還有第二個特徵：慈悲或利他。一個不斷佛性化的人生和一個不斷人性化的人生相比較，其中一個重要的差別就是，前者就是不斷地追求慈悲原則的過程，後者就是不斷地追求公平原則的過程。一個社會化或人性化的人，會不斷地強調和追求公平原則，會把公平原則滲透到生活和人生的每一個細節之中，他會追問每一個事情，這個事情公平嗎？這個事情合理嗎？所謂的合理還是指公平。公平了就合理，不公平了就不合理。他要讓生活中的每一件事情都盡可能地公平，包括戀愛和婚姻在內。

比如，我們談一場戀愛，我很愛你，可你爲什麼不愛我？如果衹有我愛你而你不愛我，那戀愛就進行不下去了，我們就只好果斷地終止這場戀愛關係。爲什麼？因爲我沒有從這場戀愛關係中感受到公平。我愛你七成，你纔愛我三成，這能公平嗎？如果我愛你七成，那你也得愛我七成才行；如果我愛你十成，那你也得愛我十成才行。儘管愛情沒有辦法量化，但我們心裡都有一杆秤在衡量著：我愛你七成，你愛我三成，這不公平……這不是愛不愛的問題，而是關於愛的公平問題。一旦我們發現在這場戀愛中，男女雙方的愛不公平了，這個戀愛就變得岌岌可危了。覺得吃虧的那一方很有可能隨時終止這一場戀愛。爲什麼？不公平。我們要把公平原則滲透到生活中的每一個角落。

婚姻關係也是如此。如果我今天做了一天的飯，你明天也要做一天的飯才行，憑什麼讓我天天做飯，你卻不天天做飯？不公平。一旦不公平，我們心裡就不平衡；心裡不平衡，我們就要吵架；吵架吵多了，最後就要離婚。因此我們離婚的根源就是我們沒有在這場婚姻中體會到公平。公平具體落實在做飯上，就是這個禮拜我做，下個禮拜你做；落實在撫養孩子上，就是我在孩子身上投入多大的精力，你也要投入和我同等的精力才行。我們付出同等的金錢、精力和時間，彼此心裡才會平衡，婚姻才會維持下去。如果衹有女方帶孩子而男方不帶孩子，或衹有男方帶孩子而女方不帶孩子，婚姻就有點危險了，矛盾就會在這個地方激發出來。矛盾激發的根源就是不公平。人人都在追求公平，包括在戀愛、婚姻、養兒育女等事情中，處處都追求公平，這有錯嗎？沒有錯。因爲公平是人性最爲根本的內涵之一。

平等、公平與人性是互動的，是一而二、二而一的關係。越平等、越公平就越彰顯人性，故一個人性化程度越高的人就越在意、強調平等和公平，他對平等和公平的敏感度也越高於一般人。如果他的身邊出現了不公平、不平等的事情，他甚至願意用性命去捍衛之，讓事情重新獲得公平和平等。也就是說，他會不惜一切代價包括生命在內，也要讓不公平、不平等的事情重新回歸公平和平等。具體到婚姻，他會不惜以離婚爲代價來維持公平和平等；具體到戀愛，他會不惜終止戀愛關係來維持公平和平等。這就是他們對公平的敏感性，這沒有錯。正是這種追求公平的原則，才推動社會不斷地向前發展，使我們的人類歷史越來越由黑暗走向光明，由不合理走向合理，由非理性走向理性，由不平等走向平等，由不文明走向文明。因此它是推動人類前進的根本動力之一，非常可貴，非常重要。如果人類失去了對公平和正義的追求，社會和歷史就失去了前進的動力，這很可怕。爲什麼我們人類能夠一次又一次地從混亂、衰敗、黑暗中崛起？是什麼力量讓我們戰勝混亂、衰敗、黑暗而由低級走向高級、由混亂走向有序的？就是我們人性中的一個重要的內涵或屬性：公平性。每一個人都越來越追求公平，捍衛公平，強調公平，推動公平，那麼整個社會就會蓬勃地向前發展。但是，這衹是普通人的追求。

修行人有更高的追求。修行人追求的不僅僅是公平或者人性的彰顯，他更追求佛性的彰顯。雖然如此，但修行人並不反對公平，他們衹是不止步在公平上。修行人追求的是佛性和覺醒，這是一條高於人性化、社

會化之路或者說是一條超人性化、超社會化之路，這條路也叫慈悲之路。慈悲之路就是毫不利己、專門利人之路。慈悲原則跟公平原則不是一回事。我們平時把公平稱爲感恩。我們得有感恩意識：在你困難的時候，我伸出援手幫了你，那麼到我困難的時候，你也得幫我。如果你不幫我就不公平。憑什麼你困難的時候我幫了你，而我困難的時候你就視而不見？一旦出現這樣的不公平，從此我們的友誼就維持不下去了，因爲你這個朋友不能交。爲什麼不能交？因爲你困難的時候，我毫不猶豫地幫了你；而我困難的時候，你就跑了。這就說明你這個人太差勁了，我要跟你斷交。如果我在這種情況下斷交，任何人都不會指責我，只會指責對方。因爲我做的是正確的，我在捍衛公平。而慈悲是什麼？慈悲是我只求付出，不求你的回報。因此這是兩套不同的價值體系。

我們之所以講這麼多，就是爲了說清楚修行者跟普通人所遵循的是兩套價值體系、兩種動機、兩種過程、兩種目的。這兩者儘管不是一回事，不能混爲一談，但也不相衝突。儘管慈悲高於公平，但慈悲又是建立在公平之上的。故慈悲是超越公平而又以公平爲基石的，並不是拋棄公平的。慈悲並不需要拋棄公平，一個追求佛性的人，不僅不反對社會化的公平，還會自覺地去創造、維護、捍衛社會化的公平。但是，他不會淪陷或停留在社會化的公平而止步不前。一個修行者或聖賢，一定是一個法律（當然這是指光明、正確的法律，不是指剝削式的法律）的捍衛者，一定是一個社會良風、良俗的捍衛者。因爲這些法律、良風、良俗裡面暗含著人類幾千年來對公平與正義的探索的智慧（指經驗智慧）結晶。因此他們維護法律、良風、良俗，就是在捍衛公平與正義，就是在捍衛人性。只不過他們不會僅僅停留在人性這個層面，因爲他們還有更高的追求——佛性的彰顯。

而佛性的彰顯是通過兩種方式達成的。一種方式是超越。超越就是不執著，修行者要不斷地解除對內、對外的種種執著，也就是說，修行者要過一個不執著的人生，過一個超越自我、超越社會的人生。另一種方式就是慈悲。所謂慈悲就是奉獻、利他，而且只求奉獻和利他而不求回報。如果求回報，就墮落爲公平了，就落入了下乘。公平雖然沒有錯，但是境界不高。

不求回報的奉獻和利他纔叫慈悲。但是，這個不求回報指的是不求社會化的回報，那麼是否真的沒有回報呢？不是的。慈悲不僅有回報，而且此回報更大。站在社會化、人性化層面來看，雖然我們是摩頂放踵以利天下，掏出自己身心中的一切來全心全意地利他而不求社會化、人性化的回報，但是，在此過程中我們不僅有回報，而且此回報還特別巨大：付出一分，回報十分；付出十分，回報百分……總是還以十倍、百倍的回報。這就是《金剛經》所說的「『若菩薩不住相佈施，其福德不可思量。須菩提，於意云何？東方虛空可思量否？』『不也，世尊！』『南、西、北方，四維上下虛空可思量否？』『不也，世尊！』『須菩提，菩薩無住相佈施，福德亦復如是不可思量。』……『若人以此《般若波羅密經》，乃至四句偈等，受持、爲他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及』」。佛陀此處說的是慈悲原則。我們在毫不利己、專門利人的慈悲狀態下，衹需要給別人講幾句有啟迪性的話而不求回報（純粹是出於真心、愛心才這麼做的），表面上看我們不求回報，其實我們越是不求回報，我們的回報反而越大。這個回報大到什麼程度呢？佛陀說「乃至算數譬喻所不能及」，用現在的話說就是即使我們拿一個超級計算機來使勁兒地算，一百年也算不過來。

概而言之，公平與慈悲其實講的是人性和佛性。人性的原則是公平原則，佛性的原則是慈悲原則。要清楚我們作爲一個追求佛性的人，也就是說作爲一個追求成佛、解脫和覺醒的人，和別人是不一樣的。其中一個重要的差別就是社會上的普通人追求的是公平原則，而我們追求的是慈悲原則。我們是以慈悲爲最高準繩、最高原則來指導和評判生活中的衣食住行等點點滴滴。而社會上的普通人則把公平原則運用到生活中的點點滴滴，盡最大的可能在每一個細節上追求、捍衛公平，可見他們一生都在與一切不公平的人和事做著不懈的鬥爭，力求讓其越來越公平化。

修行者是在不廢除公平原則即不廢除人性的基礎上，超越公平原則而進入到慈悲原則中來。慈悲原則就是奉獻原則、真愛原則、利他原則。普通人每天想的就是能不能更公平地活著，修行人每天想的不是公平，而是能不能進一步地利他。最重要的事情是，我們能爲他人做點什麼？我們還有什麼可利他的或可奉獻的？也就是說，我們能不能更慈悲一點？越是這樣我們就越慈悲。這是兩個原則、兩條道路。公平化原則會讓我們越來越社會化，慈悲化原則會讓我們越來越覺醒、昇華、成就。因此，公平原則所強化、滋養的是經驗智

慧，慈悲打開、彰顯的是般若智慧（先驗智慧）。這是兩種完全不同的智慧。

再次強調，這兩者之間不矛盾，它們一個是橫一個是縱，正好是十字交叉的關係，因此它們是相輔相成的。公平和慈悲雖然不矛盾，但是有層次之別。公平屬於低層次，慈悲是高層次。過去的人們，尤其是東方的人們，很多時候是把公平原則和慈悲原則對立起來，把它們變成水火不容的不是你死就是我亡的關係，但幾千年的歷史向我們揭露了一個真相，就是這兩者之間不是水火不容的關係，而是相互促進、互爲前提的關係。也就是說般若智慧與經驗智慧之間是鳥之雙翼、車之雙輪，缺一不可。在過去的幾千年中，以印度教、佛教、道教爲代表的整個修行領域或東方世界，有太多不公平的事情誕生，以致讓人義憤填膺，這就是他們只追求慈悲原則而不強調、不重視公平原則產生的結果。

因爲三人爲眾，不管我們承不承認，它都是一個客觀存在。這就像太陽，不管我們承不承認它都存在一樣，客觀上衹要有三個人在一起生活就是一個社會。衹要是社會，就有一個基本原則必須要遵循：公平性。社會一定要有公平性，若沒有公平性，它一定會大亂，殺人、放火等無論什麼黑暗、糟糕的事情都能發生。因此社會一定要追求公平。既然三個人就是一個社會，而我們中國乃至全世界有那麼多人口，當然是一個社會中的社會，在這樣的社會中，更加要講公平原則，如果不講那整個社會就會大亂。無論是政治、法律、民俗等哪一門社會科學，都必須建立在公平原則上。衹要不建立在公平原則上，社會就會有無窮無盡的痛苦、煩惱、動盪、混亂等弊端滋生出來。反之，要想不滋生這些東西，就得提高它的公平度。三個修行者在一起也是一個社會，不管這三個人是修行者還是非修行者，衹要數量達到三個，就是一個社會。是社會就要講公平原則，所以，公平原則必須時時講，日日講，月月講，年年講。衹要有人類在的地方，就必須講人性中的公平。因爲講公平的社會就是人性化的社會；不講公平的社會就是獸性化的社會，這樣的社會立即就會墮落到獸性中，變得爾虞我詐、弱肉強食等等，要多黑暗就有多黑暗，要多糟糕就有多糟糕。所以不講公平原則怎麼行？必須講。但是，由於過去修行界過於重視慈悲原則而淡化公平原則，所以滋生了很多兩極現象。那些能夠持守慈悲的人很快成了聖人，那些持守不住慈悲又沒有公平原則的人，立即就墮落到獸性中，成爲混蛋。所以，在過去的修行界，兩極分化現象很嚴重，修行者要麼是聖人，要麼是混蛋。

爲什麼這樣呢？就是過於注重、強調慈悲原則而過於淡化公平原則造成的結果。我們中國內地就非常強調公平原則，無論社會的哪個階層都形成了一個自覺，人人都在維護、追求公平原則。我們儘管不是聖人，但是在這種公平原則下，基本上是一個人性化的人，還不至於墮落成一個太差的人。雖然人人都有獸性，但獸性可以被較爲有效地控制在一個合理化的範圍內，而不至於氾濫到把我們整個身心淹沒以左右我們整個人生的程度。我們大多數人還是能把獸性控制在一個合理化的範圍內的，原因就是我們追求公平原則。而修行界不追求公平原則，只追求慈悲原則，因此把慈悲原則追求得好的人，就是高僧或大師；那些普通的修行者由於守不住或 hold 不住慈悲原則，又沒有公平原則來指導，就衹能墮落到獸性中去了。所以，他們甚至比我們普通人還差勁，因爲他們就是一個被獸性掌控的人。我們在他們身上看不到人性，更看不到佛性，看到的都是醜陋、貪婪、黑暗、暴力的獸性的東西。所以，我們心理落差就很大，高僧的境界那麼高，他們身邊弟子的境界卻那麼低，我們理解不了這種現象。這就是過於追求慈悲原則和過於放鬆公平原則而產生的結果。

那麼，對於這種現象，我們開出的藥方就是，一個合理的社會、群體、機構、組織乃至於家庭和人生，是人性與佛性同時重視，是既講公平原則更講慈悲原則，是經驗智慧與般若智慧同時彰顯。在該講公平原則的地方，就把公平原則最大化地堅持下去；在該講慈悲原則的地方，就把慈悲發揮到極致。因此有兩類人生，一類是人性化的人生，一類是佛性化的人生。人性化的人生是公平化、社會化的人生，佛性化的人生是超越化、慈悲化的人生。這兩種人生可以有機地統一在一個人身上。過去，我們把它們尖銳地對立起來是愚昧的，是不合理的，是錯誤的，也是沒有必要的。它們本來不具備對立性，是我們把兩個不該對立的事情生硬地對立起來，我們現在要撤除這種愚昧，讓它們恢復到水乳交融、鳥之雙翼、車之雙輪這一關係上來。

有哪些人在討論公平呢？其實七十二行都在討論，但學術界、藝術界、法學界、政界等這幾個領域，較爲集中和事無鉅細地討論著如何讓這個社會進一步地公平、公正化。這是他們的職責，也是他們的義務，更是他們的興趣所在。那些法學家、經濟學家等整天在研究如何讓所有人富起來，如何讓整個社會都充滿財富。既然有那麼多人在討論公平了，我們就不討論了，就把追求公平原則這一領域交給他們就行了。這些法學家、經濟學家、政治家等統稱爲社會學家。

生命學家和社會學家研究的是不同的領域。我們生命學家只研究生命原則，諸如超越原則、慈悲原則等。把生命原則研究透是我們分內之事。社會學家只懂人性中的公平原則、社會原則而不懂佛性中的生命原則，他們的知識點和興趣點都不在這裡，而正好相反，我們生命學家的知識點和興趣點就在這裡。故生命原則祇能由生命學家研究並給出指導，社會學家則無法完成這一使命。

慈悲的十二大內涵

一、慈悲的內涵

慈悲的回報是什麼？這就涉及慈悲的內涵了。佛家不叫內涵而叫功德，慈悲有什麼功德？這個被釋迦牟尼誇張爲用超級計算機都算不過來的功德，到底是什麼？到底由哪幾個方面組成？具體地說慈悲的內涵或功德有十二個，下面我們逐一進行講解。

第一，慈悲如水，滋養一切。

準確地講「慈悲如水」是錯誤的，應該說慈悲就是水。「如」是比喻的意思，但這個地方不是比喻，而是慈悲就是水。因爲慈悲的特性和水是一樣的，慈悲到哪裡就是水到哪裡。老子曰「大道似水」，這個「大道」指的就是慈悲，「大道似水」其實就是慈悲似水。老子還說過另外一句話「上善若水」。「上善」是什麼？「上善」指慈悲原則。既然有「上善」是否還意味著有「下善」？是的，「下善」是公平原則。老子說，他不關心下善，只關心上善。因此，上善就是慈悲，慈悲就是水。這就是「上善若水」。水有兩大特性：柔軟性和滋潤性。當一個人慈悲的時候，他就會從慈悲中體現出這兩種屬性來。

慈悲的人一定是柔軟的，其秉性如柳條一般隨風搖擺。水非常柔軟，永遠不絕望。哪怕你用石頭把它擋住了，讓它流不過去也不要緊，它就不斷地積蓄，待積蓄到可以超越石頭的時候，它就會從石頭上溢過去。可見這個世界上沒有任何東西能擋得住水，這就是大禹治水所領悟到的道理。大禹說他的前任之所以治水不成功，就是因爲他們採用了堵的辦法。但水是堵不住的，故水衹能疏而不能堵。因爲水衹能堵一時，時間一久，它就會從這個攔壩上越過去。也就是說，我們衹能堵水一時而不能堵一世，長久而言，沒有任何東西能夠阻擋住水。換而言之，就是水永遠沒有絕路，不會像某些人那樣走著走著就走到絕路上，來到人生的死胡同了。水永遠有希望，儘管貌似沒有希望了，但那衹是貌似，實際上它是永遠有希望的，如果實在繞不過去，它還有最後一招——騰空而起，飄成雲彩越過去。這下你沒辦法了，你能擋住液體之物，但擋不住氣體之物，水把自己變成氣體飄到天上成爲一朵美麗的白雲，繼續往前飄。你不可能建一個比喜馬拉雅山還高的三峽大壩，來擋住雲彩的飄動。衹要你沒有本事建這樣的大壩，它就總是能飄過去。故說水永無絕境，永遠有希望。

一個慈悲的人，他的整個身心和人生就像水一樣，你永遠擋不住他的去路。他可以在任何地方生存，就像水一樣可以從任何一個縫隙中鑽過去，永遠能夠找到出路，它大不了把自己變成水蒸氣，變成一朵白雲，還是有出路。總之，一個慈悲的人永遠是樂觀的，而且這種樂觀不是建立在膚淺之上，而是建立在慈悲之上。一個慈悲的人永遠不說一件事情他沒辦法，因爲他永遠有辦法。

星雲大師最愛說的一句話就是「有佛法就有辦法」。這句話是對的。「有佛法就有辦法」指的是有慈悲就有辦法。衹要一個人真心慈悲，就不可能有任何東西能夠阻擋得住他。他總是能夠在貌似的絕境中找到生命的出路，找到人生的出路，找到精神的出路。對於慈悲的人來說，沒有真正意義上的絕境，衹有貌似意義上的絕境；沒有真正意義上的困難，衹有貌似意義上的困難。爲什麼會這樣？因爲慈悲如水。一個活出慈悲的人，就會活出水的柔軟性來。因爲水的柔軟性，才使得水永無絕境。這就是水的柔軟性。

水的第二個特性是滋養性。一個慈悲的人就像水一樣，走到哪裡就滋養到哪裡，無論是誰走近他，都會得到他如水一般的滋養。但慈悲的人首先滋養的是他自己。一個慈悲的人，無論是他的面色、眼神還是聲音，永遠是充滿了生命力的而不是乾枯的。這與年齡無關。衹要一個人心中的慈悲不失，無論他活多大，他的面色總是滋潤和紅光滿面的，手也都是潤澤的，眼睛總是充滿著神光而生動的；而不是像那種沒有慈悲滋養的人，手枯瘦得像乾柴，胳膊乾枯得像木乃伊，眼神也黯淡無光。爲什麼？慈悲如水，他時刻有充足的水分滋養著身心。所以，他的身心就和普通人不一樣。普通人的身心就像一個泄了氣的皮球一樣，就像一根乾枯的樹枝一樣，慈悲的人永遠不會這樣。

慈悲的人不僅滋養自己，同時也滋養別人。他就像一個源頭活水，無論是誰靠近他，總是能夠得到這方面或那方面的滋養。如果一個家裡有一個慈悲的人——真通慈悲之理而持守慈悲不失的人，這個家就會興旺，甚至連家裡的植物都長得比別人家的好一些，動物都養得比別人家的好一些。如果丈夫是個慈悲者，妻子就

會受到丈夫的滋養而紅光滿面，整個家庭也會生機盎然或生機勃勃。如果一個家沒有慈悲之人，這個家就猶如活死人墓一般死氣沉沉，一推家門進去，簡直就像走進一個墳墓一般，連空氣都是沒有活力的，連陽光都是乾枯的。

爲什麼我們要去朝拜聖賢？因爲他們就是源頭活水，我們本來是一個飢渴的人，如果到他們身邊坐一會兒，就相當於到一個水泉中飲足了水一般，身心頓時煥然一新。所以，到聖賢身邊就是這樣的奇妙。我們去的時候本來垂頭喪氣，像沙漠上的一棵被曬了很多天的小植物一樣，都已經蔫得半死不活了，衹是到聖賢身邊坐一坐，感受感受，體會體會，哪怕什麼話都不說，我們在離開的時候也能感覺到自己充滿了力量，心情變得很愉快。用現在的話說，叫充滿了正能量，得到了滋養。爲什麼呢？因爲聖賢就是慈悲的化身。

慈悲的第一個屬性就是如水一樣，既柔軟也能夠滋養一切走近他的人。這就是《金剛經・善現啟請分》中所說的「如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩」。「善護念」就是指如來如泉水，使所有走近如來的人都得到源源不斷的滋養。所以，佛家經常把慈悲比喻成甘露。什麼叫甘露？水之至也，水之精也，即把水提煉成精華中的精華謂之甘露。佛陀經常把慈悲比喻爲甘露，其實不是比喻，因爲慈悲就是甘露。一個人生前如果很慈悲，死後就會從身體裡流出無休無止的甘露。歷史上就有很多高僧，因爲生前有無窮的慈悲，死後身體中就流出了無窮無盡的甘露。比如著名的秋英多傑上師圓寂了以後，其法體就一直不斷地往外流甘露，把整個地板都流滿了，就像一條小溪一樣一直往前流。那個甘露清涼得像水一樣，看似沒有味道，但是聞起來異常香，嘗起來也是難以形容的美妙。所以，不是慈悲如水，而是慈悲即水、慈悲即甘露，它時刻在滋潤萬物。這是第一個內涵，慈悲如水，滋養一切。

第二，慈悲如火，成熟一切。

我們做飯需要燒火，衹有把火燒到一定程度，才能把飯做熟。任何事情都可以比喻成做飯，那麼怎樣讓我們的人生的一切事情（包括修行在內），能夠盡快獲得成熟？這就需要火，這個火就是慈悲，故慈悲能夠催熟一切東西。我們平時在生活中做事，爲什麼很多事情做著做著就做不下去了，做著做著就失敗了，乃至做著做著就變質了，就是因爲我們缺少慈悲這個持續的火。就像我們做飯做到一半就沒有火了一樣，這個飯就衹能成爲夾生飯了。一個人一生衹能夠做成有限的幾件事，我們看起來都在忙忙碌碌地做這做那，但大半輩子甚至一輩子過去後，再回頭看，發現自己其實沒做成幾件事，也就是忙的多而成的少。其中的原因就是火力不足。由於火力不夠，這些事情就成熟不了，相當於一個莊稼長著長著就生蟲了而不能夠結出麥穗、稻穗等果實。沒有火就沒有持續的力量來催熟它。這是人生或生命中的大秘密，是一切成就之道。

最近幾年流行著一個視頻《秘密》。我還看過，我是跳著看的，因爲我實在看不下去，但是我想完整地瞭解這個事情，纔不得不硬著頭皮往下看。一個半小時的視頻，我用了一二十分鐘就看完了。可以說那個視頻裡面的每一句話都是騙人的，但好多人都信了，好多人都以爲他們學到了西方人成功的秘密——成爲科學家、作家、文學家、宗教家、哲學家的秘密，就是向宇宙下訂單，把心願許給宇宙，宇宙就會實現他們的心願。我不知道找什麼詞語來形容這個事情，它已經荒謬到極致了。我也算是見過世面的人，但是它著實震撼了我：這個世界上竟有如此混蛋的學說，混蛋到無可復加之地步。更加可惡的是，有一群人居然相信了，而且信得那麼徹底，以致現在到處流行著這個《秘密》。我看到這種現象，除了目瞪口呆和瞠目結舌，再也沒有別的語言可以形容我的心情了。

我非常相信國家領導人在「一帶一路」國際合作高峰論壇上所說的「發展不平衡是當今世界最大的不平衡」。這句話我聽了以後頗有感觸，的確，有些人已經是頂級科學家了，大腦已經預見到了未來，但有些人的大腦還停留在三千年前。甭看我們都生活在同一個藍天下，但有的人的思維、眼光都已經超前發展到二十二世紀了，遠遠走在這個時代之前了，但還有更多人的大腦還停留在三千年前甚至五千年前的新石器時代。不要以爲這是聳人聽聞。真的有相當多的人現在就生活在新石器時代。也就是說，新石器時代並沒有過去，你走在馬路上，能看到一群活在新石器時代的人在你身邊走來走去，相比過去，他們只不過是把衣服由樹皮換成了西裝，把髮型也換了，但腦子跟新石器時代一模一樣，沒有任何差別。儘管我們生活在同一個藍天下，思維卻處在不同的歷史時期。能夠相信《秘密》這樣思想的人，充分地證明了自己還生活在三千年前的新石器時代中。

其實儒佛道的聖賢們，很早就把人生的奧秘告訴我們了，這個奧秘就是慈悲。具體地說，我們現在所討

論的「慈悲如火，成熟一切」纔是成功的秘密。所以真正成功的秘密，是在我們東方的儒佛道聖賢這裡。他們已經通過經典把成功的奧秘說得清清楚楚、明明白白了，儒家稱之爲「仁」，佛家稱之爲「慈悲」。因此仁愛和慈悲就是確保人生獲得成功、成就的不二法門。無論是修行還是在人世間做事，我們想要成熟幾件事，就必須慈悲。慈悲就像火一樣，不斷地催熟我們現在正在做的事情，一旦我們失去慈悲，就相當於做飯做了一半就把火熄滅了一樣，這個飯衹能是夾生飯。沒有慈悲的修行人無論修行什麼都不會成就，爲什麼？因爲他衹有修行的形式而沒有慈悲之火。若沒有鍋底下的火，縱使鍋本身和鍋裡的米再好也沒有用。這個鍋是什麼？就是種種法門。沒有慈悲之火，則無論師父傳給我們怎樣的法門我們都修不成。不是這些法門不好，而是我們缺少讓這個修行成熟的慈悲。故沒有慈悲的修行是永遠不能成就的，所有在修行上不能上路的人，不要在修行本身上做文章，而是問問自己生起了多少慈悲心。如果沒有慈悲心，縱使你再修一萬年也沒有用。慈悲能讓修行事半功倍，慈悲能成就一切修行，沒有慈悲的修行，就像鍋底下沒火的米永遠不能成熟爲米飯一樣，就相當於栽了一棵樹但因沒有水的滋養而很快死去一樣。

修行是如此，在人世間做事也是如此。一個家庭養育孩子，也是要在慈悲的基礎上，才能最大程度地成就這個孩子，養育好這個孩子。養育孩子不是僅僅給他吃、給他喝就可以的，還必須要用慈悲籠罩和滋養他，才能讓他真正地成才。哪怕孩子的先天條件再好——有一個好父母，長得很漂亮——都不重要，比這些更重要的是慈悲。有了慈悲，孩子就像一棵根深葉茂的樹一樣能蓬勃發展起來，就會開花、結果。家庭也是如此，一個家庭如果沒有慈悲的滋養，用任何辦法都不能讓它興旺發達。如果只用一點小聰明就想讓它興旺發達，沒有不失敗的。不僅小聰明沒有用，甚至連大聰明都沒有用，必須得有慈悲才能成熟愛情、親情、友情和事業。我們就是因爲太倚重自己的小聰明，放棄了自己的大智慧——慈悲，才導致自己一事無成的。慈悲纔是萬事萬物得以成功的根本，而不是那些小聰明，所謂「聰明反被聰明誤」就是此意。我們當代人太倚重那些技術、技巧、方法等小聰明瞭，但很多事情衹有方法是沒有多少作用的，真正發揮作用的是慈悲。沒有慈悲，你以爲掌握了那點小方法，就可以成就事業？不可能，斷然不可能！社會上那麼多的成功學都是胡說八道，真正的成功學就衹有兩個字：慈悲。慈悲是這個世界上最大的成功學，除此之外其它的都是偽成功學。一個沒有慈悲心的人，是成就不了大業的，尤其是文化大業和民族大業。這就是「慈悲如火，成熟一切」。

第三，慈悲是力，轉化一切。

「轉化一切」可分成幾個方面來說。一是轉化業力。所有的業力都可以在慈悲中轉化，慈悲是消除業力的最好方法。一個人擁有多大的慈悲，就能化除多少業障。他不用刻意去化除，衹需要保持慈悲不失，他所有的業障就悄無聲息地被轉化。所以，慈悲就是一種轉化的力量，可以把所有的業障或業力轉化。二是化地獄爲天堂。慈悲的力量可以轉地獄爲天堂。慈悲的人沒有地獄，這個地獄既指宗教中的地獄，也指生命科學中的地獄，但主要指的是生命科學中的地獄。我們生命科學並沒有否定地獄。什麼叫地獄？就是生命的糟糕狀態、生命的黑暗境界。那麼，怎樣把生命最糟糕的狀態、最黑暗的境界轉化成光明或天堂（天堂即光明）？答：慈悲。

一百多年前有一個大圓滿的祖師生前特別慈悲，以至他老的時候唯一的一個心願，就是希望自己死的時候能下地獄。別人問他：「像你這樣的修行人，修行得這麼好，去世以後一定能夠到淨土中去吧？」他聽到以後就像小孩子一般哇哇大哭。別人說：「怎麼了？我沒說錯話呀，那淨土不是人人都嚮往的嗎？我們想去還去不了呢。你修行有成，一定能去。你哭啥？你應該高興啊。」他說：「我不是爲了自己而哭的，我是爲了那些還沒有解脫的眾生而哭的。如果我到了淨土中，那誰來度他們呀？我一想到沒有人去度脫他們，就悲傷而哭。」從那以後，他就發願，死了以後一定不去淨土，一定要下地獄。他每天給自己下指令：我不知道自己什麼時候死，但不管我什麼時候死，都一定要轉生到地獄中去普度眾生。我不能眼看著他們受苦，我不但要陪著他們一起受苦，而且要把他們度脫出來。由於他是修行有成的高僧，可以預知自己的生死，有一天他大腦產生了一個感覺：他活不久了，要去世了。他就告訴弟子們說他幾天後就要走了。弟子們說：「那你會去哪裡？」他說：「那還用說嗎？肯定是去地獄啦。我這麼多年的願望就是要去地獄，我不斷地祈請歷代祖師加持我順利地實現去地獄的願望，我特別堅信我自己能去地獄。」但是到臨死的時候，他的眼前出現了淨土，他不願意去，說：「咱們說好的地獄呢？我要去的是地獄，怎麼眼前展現的是淨土啊？不去。」他把這些境界遣除以後又回來了，也就是他已經斷氣了，在他把這個境界遣除並回來後，他又能呼吸了。弟子們

一看很高興，說：「怎麼又回來了？」他說：「討厭得很。」弟子們說：「怎麼討厭了？」他說：「我要去地獄，他們不讓我去，反而弄個淨土到我面前，我煩他們，所以我又回來了。」他在那裡祈禱了一會兒，說：「我又要走了。」意思就是他要斷氣了。斷氣沒多久他又回來了。弟子們說：「怎麼又回來了？」他說：「淨土又出來了。我魂牽夢繞的地獄老是不出現，你說怎麼回事？我都進去找了一圈了，還沒找著，只好又回來了。」如此三番地折騰了一個晚上，他還沒有死掉。到了第二天一大早，他說：「這咋辦呢？爲什麼想死還這麼難呢？這麼多年我不斷地祈請，說好了要去地獄的，偏偏地獄不出來而淨土總是出來，怎麼回事呢？」他又作了很多次嘗試都沒有成功。最後不得已，他說：「算了吧，看來我是去不了地獄了。算了，算了，我鬥不過你們，我服了。淨土就淨土吧，我先在那裡委屈地待一會兒再從長計議。」就這樣他去淨土了，意思就是他成功地死去了。

類似的故事在佛經中也有記載。地藏王菩薩發過一個心願：地獄不空，誓不成佛。這個「誓不成佛」指的是自己。此句大意是：地獄裡面所有的眾生都要先我成佛，我最後才成佛，衹要有一個人沒有先我而成佛，我斷然不成佛。當他真誠地發下了這個心願的時候，一個奇跡發生了：他成佛了。這就是辯證法，一個最不想成佛的地藏王菩薩卻成佛了。這就是慈悲原理。「地獄不空」叫慈悲，當他的慈悲大到一定程度，他就會成佛，就會轉地獄爲天堂。在別人看來，地藏王菩薩進入了地獄，他是爲了度眾生而入地獄的，但是地藏王菩薩沒有認爲自己入了地獄，相反，他走到哪裡都是天堂。事實上他是在地獄中，但是未受地獄苦，他享受的是天堂般的待遇。這就是慈悲的力量。

慈悲可轉地獄爲天堂。這是一個生命的真理。這個真理佛家用了一種很宗教化的神話故事表達了出來。這個神話故事的主人公就叫地藏王菩薩。事實上地藏王菩薩是不存在的，這個世界上不僅沒有地藏王菩薩，也沒有一切神佛鬼怪。釋迦牟尼爲了闡述慈悲的真理、真相，而編譔了一個地藏王菩薩下地獄度眾生的故事。但故事所反映出來的道理是真的，故事本身是假的。以此類推，所有的宗教故事所反映出來的那個真理都是真的，但是這些故事本身都是假的。比如，觀世音菩薩根本就不存在，但是觀世音菩薩所說的話都是真的，觀世音菩薩所有的故事都是極具啟發性的。我們要這樣來理解和看待宗教中的故事才叫正解。

地藏王菩薩發誓願入地獄度眾生的故事，說明了一個最不想成佛的人成佛了。這裡面的辯證法是什麼？就是慈悲。慈悲可轉地獄爲天堂，轉地獄爲佛國。故慈悲是力，它有無窮無盡的力量。這個力量會自發地將我們身心內外所遭遇到的一切地獄式的東西轉化成天堂般的境界。很多人活著活著就像進入到了地獄一般，怎樣才能轉化？包括我們的很多學生也問：「我的一手好牌被我打壞了，我以前的生活很好，有一個很好的家庭，有一個很好的妻子，有一個很好的孩子，後來因爲種種原因把生活搞得一塌糊塗——夫妻要離婚，父母不相認，子女跟我也不親了，什麼都亂套了，我就像活在地獄一般，怎麼辦？」聖賢早就告訴我們辦法了，這個辦法就是慈悲。慈悲有一種力量可以轉化一切，衹要我們心懷慈悲，不斷地養育它，讓它不斷地成長和壯大，則無論慈悲到哪裡，就會化哪裡的地獄爲天堂。

在修行的過程中，我們很多內在的業障和業種會被激發出來，而出現很多不好的境界，諸如看到什麼邪惡的東西了，感覺到什麼東西上身或附體了等等。現在還流傳著什麼巫術害人的荒謬之言論，比如小人扎針，說我們的仇人把我們做成了小人給我們扎針，我們就被詛咒了。這是典型的小巫術。問題是很多人還信了，一信了後，他就感覺到頭疼了，過兩天又感覺到心臟疼了，他就認爲這是因爲別人在紮他的針。他越感覺越真，越感覺越真，越感覺越真，最後就覺得全身都被紮了針了，活不成了，一到晚上又做很多噩夢，越來越進入到了一種惡性循環中。怎麼辦？他就只好去找道士或和尚做法事。其實我們的聖賢早就告訴我們，畫符唸咒做法事是沒有用的。

有沒有辦法解決？有。這個辦法就是慈悲。無論是對自己還是對一切人或整個天地，生起不可遏制的通天貫地的浩浩蕩蕩的大悲心，這種大悲心一旦生起就是我們整個身心內外最好的盔甲，保護我們免受傷害。假設這些邪惡是存在的（其實它是不存在的，但是我們不是信了它是存在的嗎？其實鬼神都是不存在的，但我們信了它就存在了，它又對我們的身心發揮作用了，我們就越發相信它的存在了），衹要我們的慈悲心切切實實生起了，我們就能感覺到各種邪惡的東西從我們身上一點點地消失和被轉化。其實，它們都是不存在的，純粹是自己嚇自己的。其中的邏輯是這樣的：因爲相信了鬼，所以怕了鬼；因爲怕了鬼，所以執著於鬼；因爲執著於鬼，所以越發覺得鬼是真的；因爲越發覺得鬼是真的，就越發覺得鬼上身了，然後就越發覺得鬼

傷害了自己。如果我們直接告訴他鬼是不存在的，他很難生起信心。其實一句「鬼是不存在的」就夠了，我們真的理解了、採信了就足以把這些東西消除了。但問題是很多人生不起這種信心，他就寧願去相信畫符唸咒，但後來又發現畫符唸咒都是無效的，而這些鬼神又在身上殘害著他（有的人真的因爲這個得病了，其實這是嚇出來的病，是「禍福無門，惟人自召」所召來的，本來沒病召來了一堆病），怎麼辦？用慈悲去化解，慈悲是化除所有邪惡的東西的第一利劍。

一旦慈悲心生起，我們就能感受到這些亂七八糟的東西從我們身上離開，直至我們恢復健康。還有的人到一些老屋子、舊巷子、荒草地和森林中時，就莫名其妙地感覺到周圍有什麼東西跟著自己，一回頭卻發現什麼都沒有，使自己很害怕。解決辦法就是當我們確信有什麼東西在跟著自己或在旁邊窺視著自己的時候，生起慈悲心，不需要畫符也不需要唸咒，衹要生起大悲心就可以了。不管它是客觀存在還是我們以爲它存在，都不重要，重要的是有個東西在那裡，我們就生起大悲心，大悲心是保護我們的最好的盔甲。現在西藏還有很多人請「護法」來保護自己，還把其畫出來，有動物形的護法、人形的護法。我告訴大家，所有的「護法」都是不存在的，地球上就沒有「護法」一說。那麼，「護法」起到的是什麼作用呢？起到的是讓自己產生一身正氣的作用，讓自己有一種被保護的作用，讓自己產生擁有了邪惡所攻不破的盔甲的作用。

這些作用，不僅所謂的「護法」能夠給我們，慈悲更能給我們，所以慈悲是世界上的第一「護法」。衹要擁有了慈悲，就不需要任何所謂的「護法」。請「護法」、唸咒語等很多儀式都可以不要，衹需要擁有一個慈悲就夠了。一個慈悲抵得上千萬個「護法」，所以慈悲纔是真正的「護法」，別的都是假的。慈悲一旦從身心中彰顯出來，自然就會產生一種像金鐘罩一樣的盔甲保護著我們的身和心，使我們免受各種傷害，而起到了「護法」的作用。所以慈悲是第一「護法」，而畫出來的那個「護法」倒是假護法、偽護法。我們真正的「護法」不要，卻要那種假護法、偽護法，請大家都醒醒吧，我們都是二十一世紀的人了，都是受過高等教育的人了，應該多一點理性，少一點非理性，不要活著活著反而倒退回去。

所以我非常相信「雖然我們在同一個藍天下，有些人是生活在二十二世紀，有些人卻生活在三千年前」這句話。很多人雖然生活在這個時代，卻不是這個時代的人，他們還活在三千年前，只不過是換了件衣服混到了這個時代中的濫竽充數的人。現在這個時代濫竽充數的人還不少，很多人居然相信「護法」這種東西，信什麼山有山神、海有海神、樹有樹神、風有風神之類的東西。關鍵是很多受過高等教育的人也跟著相信。我真替他們悲哀，不知道他們是進步了還是倒退了。我們學佛是學智慧的，佛法是用來覺醒的，但是我們學著學著卻比別人更愚蠢了，這跟我們的初衷是相反的。佛是覺悟的意思，我們越學越迷惑而不是越學越覺悟，這不是背道而馳嗎？這不是南轅北轍嗎？爲什麼我們不反省我們這幾年來學著學著怎麼就南轅北轍了呢？我們要懂得反省，衹有這樣才能初心不改而持續成長。

總之，慈悲是力的這個「力」主要有三方面的含義：一是轉化業力，二是化地獄爲天堂（這個地獄和天堂是廣義的，不僅是宗教式的地獄和天堂，更是指生命的糟糕狀態和黑暗狀態），三是修行者最好的護法、唯一的護法、真正的護法。

第四，慈悲是花，感召一切。

「慈悲是花」指一個有慈悲的人能夠像花朵一樣散發出一種香味，我們稱之爲「佛香」或「妙香」，但是這裡所說的慈悲是花之香既指這個佛香或妙香，更指聞不到的香，故它是一種比喻。就像花朵盛開後，就能把蜜蜂和蝴蝶都吸引來一樣。慈悲就是我們生命的花，衹要我們慈悲，周圍所有我們喜歡的好事情，就會像蝴蝶和蜜蜂一樣源源不斷地從四週過來，這叫感召和吸引。所謂「物以類聚，人以群分」。一個慈悲的人吸引來的或聚來的是什麼人呢？他吸引來的或聚來的一定是好人，至少是好人居多或者說有能力的人居多，都是一些能夠成就事業的人。所以慈悲的人經常有貴人相助，能夠成就大業。爲什麼？慈悲是花，感召一切。慈悲之人就像花朵一樣能感召一切，在他最困難的時候總是有貴人來相助，讓他渡過難關，在他過得好的時候也會有貴人來相助，讓他好上加好。不管是過得好還是過得不好，總之他一路上就會感召一些正義的、有智慧的人來幫他，使人生越來越好。這就是「慈悲是花，感召一切」。這衹能意會，很難進一步地解釋了。

第五，慈悲是智，通達一切，超越二元。

「智」跟「慧」不是一個意思，我們先講什麼是「智」。「智」是認知能力。說一個人智高智低，就是說一個人的認知能力是高是低的意思。那麼，認知能力又是什麼能力？是指通達一切（了知一切）、超越二

元的能力。

通達一切（了知一切）是指擁有此能力之人一接觸某個事物，這個事物的真相就呈現出來。爲什麼這個事物的真相呈現給他而不呈現給別人？因爲他有智——認知能力而別人沒有。因爲他有這個智，所以所有事物的真相在他面前會自發地呈現出來，讓他了知這個事物。這種能力從哪裡來？從慈悲中來。所以，慈悲是智，通達一切。

超越二元就是獲得解脫。眾生之所以不解脫，是因爲生活在二元分裂的世界或者衝突的世界中——上下、左右、好壞、內外，總之所有的事物都分化成了兩極。由於我們被牢牢地封鎖在無窮無盡的二元或者二極之中，這種二元或二極不斷地相互糾纏、封鎖，讓我們處處受制約、束縛而不得解脫。要想解脫，就必須超越二元。那麼，什麼東西才能讓我們超越二元呢？答：智。那麼智又從哪裡來呢？從慈悲中來。一個人有多少慈悲就有多少智力，這種力量就會自發地消除各種形式的二元，讓我們超越二元。超越二元就是解脫。但這個二元不是我們想超越就能超越的，而是有途徑的。這個途徑就是從慈悲中源源不斷地產生智力從而把我們引導至超越二元之境。也就是說，越慈悲的人越超越二元，超越多少二元就獲得多少解脫，徹底超越了二元就徹底獲得瞭解脫。這就是「慈悲是智」的意思。

由於二元極難以超越，故所有聖賢都在解決這個問題。他們開出的藥方可謂驚人地相似，這個藥方就是慈悲。基督教的耶穌稱之爲「博愛」，孔孟稱之爲「仁」，印度教也稱之爲「愛（奉愛瑜伽就是專門談愛的，強調通過愛來獲得解脫）」。「博愛」「仁」和「慈悲」是一個意思，衹是用詞不同。可見古今中外的聖賢們開出的藥方是一樣的，就是通過愛、仁或慈悲來消除二元。這是消除二元的不二法門，再也沒有比這個更好的方法了。不斷地生起慈悲，生起了多少慈悲，就超越或消除多少二元。生死是所有二元中最大的二元，生極和死極是兩極，就像地球的南極和北極一樣。對於人生來說，衹有超越了生極、死極這個最大的二元才能獲得永恆。永恆即涅槃，涅槃即不生不滅，不生不滅即沒有生死，沒有生死即超越生死，超越生死即超越二元。

那麼怎樣超越二元呢？慈悲。這是第一軸心時代的所有聖賢給人類開出來的驚人相似的藥方——超越包括生死在內的一切二元的藥方。我們又進一步地把慈悲落實在超越二元中，此時的慈悲就化爲了智這種能力，這種能力讓我們通達一切（了知一切）和超越二元。我們越慈悲，智力就越大，了知萬物的能力就越大，超越二元的能力也就越強。

第六，慈悲是慧，回歸三德。

智主要是指外在的能力（能力就是功能或者效率）；慧主要指的是主體的品質（一個東西的主體的品質是否純粹、純潔就由慧來決定）。慈悲可以讓我們這個主體——外表上而言就是身心，內在深處而言就是生命——越來越淨化、純粹、超越直至去除一切雜質。慧跟智是緊密相連的，如果我們內在的身心和生命越來越純淨和純粹，那麼我們的智力就會越來越高，了知一切的能力就會越來越高，超越二元的能力就會越來越高。所以，「智」和「慧」經常放在一起使用，稱爲「智慧」。但智慧又可以分開使用，它們的側重點是不一樣的，智是智，慧是慧，它們是相互依存、互爲前提的關係：智依慧而在，慧依智而存，相互促進。

最好的慧能讓我們的身心不斷地淨化，不斷地去除雜質。如果我們的身心和生命淨化到極致，是什麼樣的呢？或者說我們內在的慧越來越高以至極致，我們的品質越來越好以至極致，是什麼樣的呢？是我們的生命三德：真善美。此時我們就只剩下了真善美，我們身心內外一切皆是真，皆是善，皆是美。故「慈悲是慧」的意思就是慈悲能夠自發地讓我們的身心不斷地三德化，到了極致，就成爲真善美本身——即佛的別名。「我們的身心成爲真善美本身」其實是指我們成佛了，成佛就是回歸真善美這生命三德。

也就是說，慈悲是智，對外通達一切，超越二元；慈悲是慧，對內回歸三德。這句話是非常非常重要的。我們衹要擁有慈悲，就不用去管無明、自我、六道、五毒、身口意三業、顛倒妄想等等，而衹需要做一件事情就行了：深化、強化慈悲。當我們不斷地深化、強化慈悲的時候，慈悲就會像陽光一樣，照到哪裡就會讓哪裡的黑暗自然消失。我們不用考慮怎樣去消滅黑暗，我們應該考慮的是如何讓陽光更燦爛和明亮，當陽光變得燦爛和明亮了，黑暗自然會消失。黑暗如何消失不是我們操心的事，而是陽光的事，故我們現在需要做的是如何把太陽從烏雲中拯救出來，具體地說就是如何讓慈悲彰顯出來。衹要慈悲彰顯出來了，我們整個身心就會不斷地回歸三德。回歸三德的言外之意是不斷地去除無明、六道、自我、五毒、黑暗、顛倒妄想等——

不管它是從我們內在的身心滋生出來的還是從外在賦予的或是別人誤導的，在慈悲中一律消失。這就叫慈悲之慧力，其實也就是回歸三德的一種力量。

擁有慈悲就擁有這種慧力。它會推動著我們整個身心越來越回歸真善美之生命三德。這句話是相當重要的。因爲這句話就是大圓滿，就是一切修行之秘訣。自古以來，很多人都不傳這個秘訣，只傳一些修煉氣脈等的方法，我們這些愚昧的人就以爲這樣的方法才管用。其實，比這些方法更好的秘訣、竅訣是慈悲，一個人傳我們慈悲纔是傳我們終極秘訣或竅訣，纔是傳我們大圓滿。慈悲纔是真正的大圓滿，這二字可謂至簡至深而至深至簡。就簡單而言，再也沒有比它更簡單的了——衹有慈悲兩個字；但就深奧而言，八萬四千法門中再也沒有任何一法比它更深奧、更高級的了。慈悲纔是最高法門。爲什麼？因爲「慈悲是智，慈悲是慧」。衹要擁有慈悲，就會自發地化出一種力量推動著身心不斷地淨化，不斷地回歸三德。回歸三德的過程，不就是遠離無明，遠離自我，遠離六道，遠離五毒的過程嗎？

第七，慈悲是勇氣。

孔子把這點說得很清楚，孔子說：「仁者必有勇」。也就是說一個仁愛的人一定是大勇之人，絕不是老好人——見人就說「好」，無論什麼事，不分是非對錯、善惡美丑，總是用一個「好」字來涵蓋一切。正好相反，一個仁義的人，一個充滿仁愛的人，一定是一個比普通人更加堅持原則的人：對就是對，錯就是錯，美就是美，丑就是丑。而我們普通人出於當下利益的考慮，經常指鹿爲馬，不敢堅持原則。爲什麼？沒有勇氣。一考慮到現實中的既得利益等得失，心就軟下來而睜著眼睛說瞎話。這就是這個社會上到處充滿著虛偽和欺騙的原因。太多太多的人一輩子都沒聽過多少句真話，他們聽到的幾乎都是假的。

比如說，明明她長得那麼丑，但別人使勁地說她好漂亮——這樣的話，她居然相信了。爲什麼呢？因爲說她美的不止一個人：昨天有一個人說她美，今天還有一個人說她美，明天可能還有一個人說她美。因此，她心想：「看來我是真的美，那不然爲什麼這麼多人都說我美呢？」我真想說一句：「這麼多人都在騙你，行嗎？你這一輩子就沒有聽過一句真話，所有人都對你說了假話，你好可憐。真話就是你長得可丑了——丑到了別人都不敢說你丑的程度，別人就只好違心地說你美。」

整個世界都難以聽到一句真話，大家都沒有勇氣去說真話，都沒有勇氣去揭露皇帝的外衣。每個人不僅是給別人穿皇帝的外衣，也給自己穿，彼此間都不知道相互給對方穿了多少件皇帝的外衣，每個人都在說著言不由衷的話。沒有人願意去堅持真相，堅持真理，堅持真實。爲什麼？沒有勇氣。

大家都是考慮到眼前的利益就放棄了說真話。如果我是一個男生，我看上她了，想把她變成我的女朋友，她好像對我也有好感，我倆還有下文，我要是說了她長得丑的真話，那我倆就沒有下文了，我就沒有媳婦而光棍一輩子了。到底是說真話重要，還是沒有媳婦重要呢？想想還是娶個媳婦比較重要，那我就只好放棄說真話的勇氣，不斷地拍對方的馬屁，說對方好美，一天還說了五遍。然後對方就真的信了，對方一考慮：「昨天那個男孩說了我三次美，今天你說了我五次美，看來還是你好，我嫁給你吧。」所以，經過考量還是覺得說假話所得到的利益比較多，說真話有什麼好處？既然沒有好處就乾脆不說真話了。這個世界就變成了這樣，到處都聽不到真話，到處都是假話。甚至連夫妻、情侶、父子、兄妹、朋友之間都在製造著謊言。可見每個人都是謊言製造者，每天製造各種各樣的謊言，你製造給我，我製造給你，這世界上就到處充滿了謊言。

那麼謊言一多，我們就認不清別人也認不清自己了。因爲謊言就像雲霧一樣遮蓋著一切事物的真相。那麼，必須雲開霧散，事物的真相才能呈現出來，也就是各種虛假的語言必須消失，真相才能呈現出來。然而，誰來給我們廓清迷霧，還我們以真相呢？或者說我們有勇氣廓清自己內內外外的迷霧，還自己以真相，有沒有什麼方法讓我們做到呢？答：有方法，這個方法就是慈悲。真慈悲者，必是有大勇氣者。這個勇氣讓他遠離一切謊言而活得越來越真實。他會停止說欺騙自己也欺騙別人的話，他能從種種謊言的包圍中掙脫出來而真實地活著。首先是他自己從謊言中掙脫出來，慢慢地他會帶動周圍的人從重重謊言與假象中掙脫出來。也就是說，他會營造一個相對真實的世界給自己和一切走近他的人。這就是慈悲。

慈悲越大，我們衝破謊言的力量、勇氣就會越大。我們就越發真實地活著，真實地面對自己乃至一切。這是修行的起點，也是修行的歸宿。修行的起點是真實，終點還是回歸到真實上來。沒有真實的身心，沒有真實的生活，是不可能獲得任何成長和解脫的。成長和解脫必須建立在真實之上。真實又從哪裡來？從慈悲中來。衹有慈悲才能給我們帶來無窮無盡的勇氣，讓我們戳破種種謊言面對真實。當謊言大到一定的時候，

太多的人都不敢戳破它，因爲一戳破他們就活不下去了。因爲他們所有的身心、三觀等一切的一切，都是建立在謊言和虛假之上的。如果把這些虛假和謊言戳破了，他們就像掉入萬丈深淵一樣摔得粉身碎骨，有一種瀕臨死亡般的恐懼。太多的人明知道自己生活在虛偽的世界或不真實的世界中，但是沒有勇氣回歸真實。有一種辦法能增強我們的勇氣，這就是慈悲。一個真慈悲者會從內在滋生出越來越強大的勇氣，摧枯拉朽般地把他內內外外的謊言的葛藤一把扯去，把各種皇帝的外衣一把扯去，還一個赤裸裸的真實的自己，哪怕這個自己很醜陋、齷齪、侏儒，他都有勇氣面對。

這個勇氣不是憑空得來的，是從慈悲中來的。衹有真慈悲者才有勇氣做到這樣，衹有真慈悲者方爲大丈夫。就像孟子所說的「善養吾浩然之氣」「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈」這種大丈夫精神，不是憑腦子的一時衝動而來的，是從仁愛中來的。這就是孔子所說的「仁者必有勇」。一個有仁愛的人必有大勇氣，這個觀點跟「真慈悲者方爲大丈夫」的觀點不謀而合。爲什麼魯迅是一個硬骨頭，有勇氣去揭露那麼多的黑暗？就是因爲魯迅有真慈悲。爲什麼我們不敢揭露？難道那麼多的黑暗都讓魯迅一個人看去了？我們多多少少也看到了一點，那我們爲什麼不敢去揭露呢？爲什麼不敢去跟黑暗做殊死的搏鬥呢？因爲我們膽怯。我們爲什麼膽怯呢？慈悲心不夠。當我們的慈悲心大到一定的程度，我們就會挺身而出，不計生死地揭露丑惡，捍衛真相。此時我們自然就擁有了勇氣，自然就變成一個大丈夫，自然就變成正義的化身。

第八，慈悲是無爲六度。

唯有慈悲可以成就佛家所說的六度。六度又稱爲「六波羅密多」或「六波羅密」。「波羅密（多）」的意思就是到彼岸，「六波羅密（多）」就是指六條從此岸到彼岸的道路，具體來說就是佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若[1]。這屬於大乘佛法中使用的修行方法。大乘佛法分爲早期大乘佛法（又稱爲「顯宗」，即流傳在中國漢地的大乘佛法）和晚期大乘佛法（又稱爲「密宗」「藏密」或「金剛乘」，即流傳在中國西藏的大乘佛法）兩部分。早期大乘佛法和晚期大乘佛法雖然都重視六度，但是在修行六度的方式、方法和態度上是不一樣的。

那麼，早期大乘佛法（顯宗）是怎麼修行六度的呢？基本上是教條、刻意的。經典告訴我們怎麼做我們就得怎麼做，也就是說，我們得嚴格地按照經典來，這就叫教條。這是第一個特點。第二個特點是刻意。「刻意」又叫有爲，它是有爲地修行六度的。

晚期大乘佛法（密宗、藏密或金剛乘）在修行六度上的方法或態度是不一樣的。首先它不教條，不是書本怎麼教我們就怎麼做或書本不教我們就不敢做。其次它不刻意，因爲它採用的是無爲法而不是有爲法。所謂「無爲法」就是它認爲六度本有，不假外來。而早期大乘佛法（顯宗）認爲，六度本來沒有，需要我們做了纔有。比如說佈施，我們要實際地把東西給出去，而且要每天堅持給，堅持到一定的程度，我們就獲得解脫了。如果我們不把東西給出去，能不能解脫呢？不能。因爲我們內在本來沒有佈施之功德，必須要有給出去這個行爲後才有這樣的功德。而晚期大乘佛法則不這樣認爲，它認爲因佈施而獲得的功德先天就儲存在我們的生命中，我們不需要刻意地爲瞭解脫去行佈施，衹需要把我們內在先天本有的佈施之功德彰顯出來就行了。這就叫無爲佈施。

那麼，不僅佈施如此，整個六度都是如此。再拿禪定來說，大乘早期佛法認爲我們必須每天修行禪定，直至日久功深才能獲得解脫，這叫從因到果修行法。而大乘晚期佛法採用的是倒果爲因修行法，它認爲我們本來就擁有最高禪定（如如不動之金剛大定或徹卻大定），它就在我們與生俱來的般若智慧中，我們衹需要把這個與生俱來的最高禪定彰顯出來即可。所謂「彰顯」的意思是：一是要透徹地認識它，這就是所謂的「理明法透」；二是不要阻礙它；三是正面肯定它。因此每次禪修的時候，不是我們要去禪定，而是告訴自己：那個如如不動之金剛大定還在吧，你現在過來籠罩我的身心，我把身心交給你了，我就不管了，我去玩了。其它幾度亦復如是：就是讓金剛大定來定我們，不是我們去找金剛大定；讓佈施來找我們，不是我們去找佈施；讓精進來精進我們，不是我們去找精進。這就叫無爲法。無爲不是不修行，衹是認識到六度本來就在那裡，我們唯一需要做的事情就是不要阻止它彰顯出來就行：我們原來因太自我、太自戀、太自私而阻礙了六度的彰顯，現在認識到之前做了錯事而不再愚蠢了——不再強調自我、自戀和自私了，也就是說現在不是自我、自戀和自私當家了，而是六度當家，我們敞開大門，請六度來找我們吧，請六度降臨吧，請六度顯現吧。

[1] 關於六度的詳細闡述，請參閱拙作《直指生命的真相》（現代出版社，2017 年出版）。

這就是無爲狀態下的六度。

那麼，怎樣在無爲狀態下把六度的功德和內涵顯現出來？唯一的方法就是慈悲。慈悲本來就含著六度：慈悲就是佈施，慈悲就是持戒，慈悲就是忍辱，慈悲就是精進，慈悲就是禪定（沒有慈悲的籠罩和滋潤的禪定全部是偽禪定。真正的禪定一定是在慈悲下自發產生出來的），慈悲就是般若。故六度全部收攝在慈悲二字中，所以，六度變成了一度——慈悲度。

慈悲可分成有爲慈悲和無爲慈悲。有爲慈悲是指刻意地去造作出一個慈悲來，故有爲慈悲雖然是慈悲，但它是機械地被造作出來的。無爲慈悲是指慈悲（慈悲就是般若智慧，般若智慧就是慈悲）與生俱來，我們衹需要把與生俱來的慈悲彰顯出來，並肯定它、強化它而不阻礙它就行了。首先要認識到慈悲本有，不需要從外面拿一個慈悲進來，我們每個人本就具足所有佛、神和上帝的慈悲，不欠一毫。其次我們衹需要把它彰顯出來即可。這個不阻礙其彰顯、強化的過程，就是成長慈悲的過程，也是修六度的過程，因此這個時候不需要刻意去修六度。在慈悲彰顯的過程中，我們自然就會處在定中，我們自然就會精進（衹要身心中充滿慈悲，我們是不可能不精進的，除非我們這個慈悲是假的。一個真慈悲者，必定是真精進者）。而且這個精進是八正道中的正精進而非不正的精進。所謂「不正的精進」就是指我們胡亂努力一通，卻不知道自己在幹什麼。

慈悲給我們的是正精進，這裡面的內涵無比奧妙。所謂「正精進」，就是指一個飽含慈悲的人，其內在自然地就會有一種感覺、聲音或力量告訴他哪些事該做或堅守，哪些事不該做或放棄。他衹要相信這種感覺、聲音或力量，並跟著它走，一段時間後回頭一看，無有不正確。凡是當時讓他放棄的，他現在回頭一看發現太明智了，當時要是不放棄，現在一定會後悔的。凡是當時讓他堅持的，他現在回頭一看也會發現很正確，如果當時不堅持一下，後果則不堪設想，就是因爲當時的那一份堅守，才有今天這樣的輝煌。總而言之，到底什麼該堅守什麼該放棄，什麼該迎什麼該拒，是沒有人能告訴我們的。因爲人生太複雜了，不可能有一個人隨時在我們旁邊給我們每一個細微之事都做出決斷。如果我們自己沒有生起智慧，自己做不了決斷而別人也給不了決斷的情況下就會產生種種顛倒錯亂：對的不堅守，錯的亂堅守，等等。但是慈悲能告訴我們哪些東西該堅持而哪些東西不該堅持，哪些東西該放棄而哪些東西不該放棄。它會給我們一個最佳決斷或答案。

那麼，在早期大乘佛法中，由於貫穿整個六度的是教條和刻意，所以此六度是不究竟之法門。六度發展到了晚期大乘佛法的時候才趨於成熟和完美：把六度全部攝入慈悲度中，再把慈悲置於無爲中。最後才結出了大圓滿這個果，所謂「大圓滿」就是悲智雙運。大圓滿的具體表現形式就是修慈悲者爲徹卻（漢譯爲「立斷」），修智慧者爲脫噶（漢譯爲「頓超」），脫噶以徹卻爲依據[1]。故脫噶是用來彰顯和強化智慧的，徹卻是用來彰顯和強化慈悲的。因爲慈悲本來就含有禪定，衹要我們打坐，慢慢地就會進入定中，這就叫徹卻大定。在慈悲這個徹卻大定的基礎上再修脫噶，其實就是意在從慈悲中生長出智慧，因爲脫噶是修智慧的。最後就是徹卻和脫噶打成一片，融爲一體，此時再也分不清哪些是徹卻、哪些是脫噶了，換而言之是分不清哪些是慈悲、哪些是智慧了。這就是悲智雙運。直至悲智合一，悲即智、智即悲，悲外無智、智外無悲，這就是大圓滿成就。

所以慈悲就是六度，六度的最高之度就是無爲慈悲，無爲慈悲又名徹卻。在我們大圓滿的傳承中有十分清楚的記載，只修徹卻或者說只修慈悲即可虹化。爲什麼？我們之前說過「慈悲如火」，擁有慈悲就是擁有火——此火爲三昧真火，可以把整個身心化掉而使其成爲光蘊身。

第九，慈悲是與一切聖賢、師父心心相印、生命相通而獲加持的唯一橋樑。

爲什麼這麼說？因爲所有的聖賢、師父、大成就者都是在慈悲中成就的。我們要想跟他們心心相印、生命相通，就必須慈悲。衹有慈悲才能認識慈悲，衹有慈悲才能融入慈悲，衹有慈悲才能找到慈悲。這也是廣義上的「物以類聚」「同氣相求」。我們要想獲得師父以及歷代聖賢的加持，與他們最大限度、最快速度地心心相印與生命相通之不二法門者，乃慈悲也。不然不同氣則不能相求，不同聲則不能相應。他們有我們也有，兩者之間才能相應，若他們有而我們沒有，兩者之間怎麼相應呢？若他們有慈悲而我們沒有慈悲，則我們和他們是相應不起來的。所以，慈悲是我們與歷代聖賢唯一溝通生命的橋樑、手段和工具。慈悲者必受一切聖賢之加持，即使我們不想要，他們都會給我們。爲什麼？同氣相求。

---

[1] 關於徹卻和脫噶的詳細闡述，請參閱拙作《〈大學〉廣義》（復旦大學出版社，2015 年出版）。

過去在很多大師的傳記中都大量地記載著這些修行故事：他們根本沒有祈請蓮花生大士，祇是坐在那裡禪修，修著修著就感覺到眼前有一個人，定睛一看才發現是蓮花生大士。他們很驚訝：他們並沒有祈請蓮花生大士，蓮花生大士怎麼就來了？蓮花生大士爲什麼不請自來？因爲感應。那爲什麼有這樣的感應？當我們慈悲大到一定的程度，自然感召來，這就是「慈悲如花，吸引一切」。我們祇要慈悲，就能吸引歷代聖賢顯現出來加持我們。這就是慈悲者一定與歷代聖賢、師父心心相印、生命相通而獲加持。

第十，祇有真正的慈悲者，才有勇氣和恆心來捍衛、堅守人生中珍貴的聖約關係。

聖約即神聖的約定之簡稱。夫妻關係就屬於聖約關係。現在已經沒有聖約關係了，夫妻兩人領個結婚證就叫結婚。過去是沒有結婚證的，兩人結婚要擺上天地君親師的牌位，拜天地、拜父母才行。這就叫拜堂。這個「拜」就含著聖約——夫妻從現在開始相親相愛、白頭到老而至死不渝。通過這個儀式，男女之間建立了這個聖約關係。拜堂締結了夫妻聖約，之後還存在著如何守約的問題。所謂約定容易守約難，因爲人的一生太漫長了，不知道彼此之間要經歷什麼。當經歷種種曲折的時候，聖約的約束作用就會發揮出來，我們在困難的時候是堅守聖約還是大難臨頭各自飛？這就是真正考驗我們的時候了。過去的人們會作何選擇呢？他們認爲彼此已經是神聖的夫妻了，縱使死都是對方的人了，彼此都是拿著性命跟著對方的，遇到一些困難算什麼，祇要沒有死，就是夫妻，這還用說嗎？他們用「這還用說嗎？」這句話來捍衛他們神聖的婚約關係。就是這個聖約讓這對夫妻經歷艱辛萬苦而白頭偕老的——越老越愛，越老感情越好。

但是當代人的選擇正好相反。我們現在都不重視婚約而把神聖的婚約簡化成了一個結婚證，結婚證祇有法律意義而沒有聖約意義，我們變成了法律下的夫妻而不是聖約下的夫妻。所以，古代的夫妻概念和現代的夫妻概念不是一個概念。古代人的夫妻關係是建立在聖約或婚約上，現代人的夫妻關係則是建立在法律上——標誌就是結婚證。我們領取了結婚證後，在法律的許可下正式過起了夫妻生活，當遇到困難的時候，我們馬上就會選擇當下的利益而不再持守婚約。因爲當代人根本就沒有婚約。既然沒有婚約，當然就談不上持守婚約了。不守婚約就守功利，所以當代夫妻遇到困難的時候就各自飛了——小難（甚至沒難）臨頭就各自飛了，何況大難臨頭呢。這就是沒有守約精神的表現，因爲我們已經沒有了守約的勇氣和恆心。

不僅當代的夫妻不守夫妻聖約了，就連師徒也不守師徒聖約了。師徒之約是生命之約，是覺醒之約，是文明之約。過去的師徒之間一旦締結了師徒關係就是一生都不分離——就是所謂的「一日爲師，終身爲父」，乃至生生世世永不分離。這是師徒之間的聖約，是一定要做到的。既然我拜他爲師了，他是我師父了，就要永遠恪守聖約關係。過去的師父和徒弟都會自覺地履行或踐行聖約關係。所以師徒聖約是不可逾越的，也就是師徒關係一旦締結了，就永不再打破。現在師徒之間也不守聖約了，有一些弟子稍微遇到一些磕磕絆絆就找個理由消失，讓師父找不到他了。所以現在是夫妻之間守不住夫妻婚約，師徒之間守不住師徒聖約。爲什麼？就是缺少慈悲心之故。祇有真慈悲者才會自覺地持守一切約定，傾盡全力地捍衛一切約定。

再拿夫妻爲例，一個真慈悲者不會輕言離婚，他會想盡一切辦法來保護住這段婚姻和這個家庭，甚至不惜拿生命來保護之。爲什麼？他就認定一句話：「我當時說過我要愛她一輩子，我要說話算數。」這句話說起來容易做到卻很難，不管是對男人還是對女人來說都如此。我們一生要經歷多少坎坷曲折也未可知，在經歷這些坎坷曲折的時候能夠不找理由和藉口，祇是淡淡地來一句「我說過我要跟她過一輩子的（言下之意是怎麼能遇到一點困難就打退堂鼓了呢，那是不可能的）」，這真的太難以做到了。這就是現在的離婚率那麼高的原因。現在誰都不守聖約了，把神聖的夫妻關係變成了兒戲：想結就結，剛認識兩天就結婚，此即所謂的「閃婚」；想離就離，過兩天看不順眼就離婚，這就是「閃離」。如此結婚和離婚就成了兒戲。不像過去，婚姻是一個神聖的約定，是需要用生命去捍衛的，是不能胡鬧的。夫妻之間如果沒有非常特別的原因是絕對不輕言離婚的，是一定會想盡一切辦法維護住這段婚姻的。爲什麼？就是爲了當初那一個約定。這就叫契約精神或守約精神。

師徒也是如此。一個真慈悲者不會輕易背叛。不會遇到一點困難，徒弟就把師父出賣了。一遇到事情，徒弟就把師父出賣，就是沒有契約精神或聖約精神的表現。一旦沒有聖約精神，師徒之間就跟夫妻一樣變成了兒戲。徒弟今天高興了就想著師父，明天不高興了就把師父忘了，我們之所以把這麼神聖的關係搞得那麼膚淺和兒戲，歸根結底就是祇有功利而沒有慈悲的原因。祇有真慈悲者才有真聖約精神，有真聖約精神者才會在人生中維護一切關係：如果兩個人是朋友，就會像古今中外一切偉大的友誼那樣經得起一切考驗；如果

兩個人是夫妻，就會像古今中外一切可歌可泣的愛情那樣經得起一切考驗；如果兩個人是師徒，就會像古今中外一切偉大的師徒情誼那樣經得起一切考驗。這就叫聖約精神。所以聖約必定是從慈悲中來而不是從功利中來的。功利產生不出聖約精神，衹有慈悲才能產生出這種精神。

慈悲給我們勇氣，慈悲給我們恆心，讓我們能持守人間一切聖約。衹有擁有聖約精神，才會產生偉大的師徒情感等一切情感。諸如孔子和七十二賢人之間就有偉大的師徒情感，也產生了非常多的故事，把任何一個故事拿出來都能感動千百代人。這麼偉大的情感就是從師徒中產生的。但如果一對師徒是功利主義者，處處從功利角度出發，是斷然不可能產生那些偉大的情感和思想的，弟子也不可能把師父的學問、品德持守得那麼好。能夠把思想持續幾十年、幾百年乃至幾千年地傳承下去的，一定有慈悲貫穿於其中。師父慈悲，弟子也慈悲，一代一代的師徒以慈悲爲河床才能把法脈形成河流貫通下去。

第十一，慈悲是第一解脫力。

很多修行人之所以死後能燒出舍利子，就是因爲他們慈悲。所以舍利子是慈悲的化身。如果一個人生前擁有很大的慈悲，他死後所燒出的舍利子就會又大又亮又多。以此類推，如果一個人擁有的慈悲不是很大，他死後燒出的舍利既不多也不大也不通透（不是純紅、純黃、純綠或者純水晶狀的很通透的顏色，而是像生鏽的鏽鐵一樣的雜色，這就證明這個人的慈悲不純）。舍利子就是慈悲，有多少慈悲就可以生出多少舍利子，這是成正比的。所以想讓舍利子變多的唯一的辦法就是增加和擴充自己的慈悲。如果有無窮的慈悲，就會產生無窮的舍利子。比如我們的傳承祖師秋英多傑上師，粗略估計，從他圓寂到現在已經生出了十萬多顆舍利子，這是人類有史以來生出舍利子最多的人。這就證明秋英多傑上師擁有著上不封頂下不見底、無窮無盡的慈悲。

除此之外，慈悲也是可以轉化很多疾病的——不僅轉化自己的疾病，也轉化別人的疾病。諸如我們的開頂（運用心靈之力軟化或化開人體中最堅硬的部分——頭骨），就是慈悲力化開的。如果沒有慈悲力，是不可能同時使幾百人、幾千人乃至更多的人在短時間內把頭頂化開的。那麼，人們頭頂化開後，氣脈就得以淨化，身上的很多疾病就能好轉、痊癒。這種好轉、痊癒就是慈悲轉化的。所以，慈悲能夠轉化自己和別人的很多疾病。

慈悲是第一解脫力。當慈悲大到一定的程度，我們就是見聞解脫者。別人無論是通過看我們的照片還是聽我們的名字等任何形式跟我們締結上緣分，我們的加持力就會作用於他，對他產生一些良好的影響。這裡面的奧妙就是慈悲。所以慈悲心足夠大的人就是見聞解脫者。這就是「慈悲是第一解脫力」，可產生無窮的舍利子，可轉化很多疾病。

第十二，慈悲是成就六字箴言的不二法門。

「六字箴言」就是開放、虔誠、接收，要做到六字箴言，整個過程就必須貫穿著慈悲。沒有慈悲，就不會有開放；沒有慈悲，就不會有虔誠；沒有慈悲，就不會有接收。開放、虔誠、接收全部要建立在慈悲之上，衹有慈悲才能成就六字箴言。如果沒有慈悲，六字箴言就衹是形式而毫無內容，要讓六字箴言變得生動而有內容，必須將慈悲貫穿於其間。故慈悲是成就六字箴言的不二法門。

慈悲的十二個內涵總結如下：第一，慈悲如水，滋養一切；第二，慈悲如火，成熟一切；第三，慈悲是力，轉化一切；第四，慈悲是花，感召一切；第五，慈悲是智，通達一切，超越二元；第六，慈悲是慧，回歸三德；第七，慈悲是勇氣；第八，慈悲是無爲六度；第九，慈悲是與一切聖賢、師父心心相印、生命相通而獲加持的唯一橋樑；第十，衹有真正的慈悲者，才有勇氣和恆心來捍衛、堅守人生中珍貴的聖約關係；第十一，慈悲是第一解脫力；第十二，慈悲是成就六字箴言的不二法門。

二、彰顯慈悲的方法

既然慈悲是我們每個人生命中本有的屬性，那麼如何把它彰顯出來呢？或者說強化和壯大慈悲的最有效的方法是什麼？歷代聖賢傳給我們的總共有兩個方法，這兩個方法各有側重，一個叫「施身法」，另一個叫「自他互換法」。

我們先說第一個「施身法」。在「茶道」課程上已經講過這個法門了，在這裡我們只作一個簡單的闡述。

所謂「施身法」可概括爲上供下施，即把自己所有的一切——無論是身體的還是精神的，全部觀想成美好的東西，對上供養給師父和佛陀等一切聖賢，對下佈施給自己想給的人與動物等眾生。

「上供」的「上」指的是一切歷代聖賢、成就者和師父。比如，我們把釋迦牟尼佛觀想到面前，再把我們身體中最好的東西（比如血肉、五臟六腑或骨肉等，全部也可，部分也可）或精神中最好的東西（美好的品質、品德等）化爲甘露盛在一個盆或缽中，自己用雙手捧著這個盆或缽供養給佛陀，然後佛陀非常愉快地接受了我們的供養，把甘露喝了下去，得到了滋養。我們觀想把自己的血肉、五臟六腑或骨肉等化爲甘露供給佛陀飲用，使佛陀得到滋養而感到無比高興，這就叫上供。這樣的觀想可以一次完成，也可以多次完成，隨你意樂。大概就是這樣。

「下施」的「下」指的是狗、烏鴉等低於我們的眾生。以烏鴉爲例，我們觀想前面有一棵樹，樹上有幾隻很飢餓的烏鴉，我們把自己吊在樹上供烏鴉啄食。飢餓的烏鴉終於吃到了美味的佳餚——我們的血肉，太好了。我們清楚地看到烏鴉用它的利嘴啄食著我們的身體，撕下我們的肉一口吞下去。在烏鴉吞下我們的肉之時，在我們慈悲心的加持下，烏鴉和肉一起瞬間化爲光，這個光包圍著烏鴉，使烏鴉所有不好的東西包括業障、愚昧、無明、五毒等，在我們這塊慈悲之肉的加持下瞬間消失，也就是說，烏鴉此時就烏鴉身而成佛（注意：一切就一切身而成佛——烏鴉就烏鴉身而成佛，狗就狗身而成佛，以此類推）。烏鴉成佛的標誌就是它從此成爲無死金剛虹身，這是大圓滿的終極成就，也是一種光態存在。我們看到烏鴉因吃了我們的肉而瞬間獲得無死金剛虹身，而感到無比快樂。然後，我們就用精神鼓勵更多的烏鴉快點過來吃我們的肉。就是這樣一遍一遍地修。這就是施身法。我們不僅可以佈施給烏鴉，還可以佈施給狗、雞、鴨、牛、羊等一切六道眾生。總之我們把能給出去的就給出去，而且要不斷地給，這就叫施身法。施身法又名斷法。「斷法」就是斬斷六道輪迴、生死、無明、五毒、自我等最好的方法。這個方法非常簡單，可深可淺，當下見效，人人都能修。它是生起慈悲心最好的方法。這是慈悲修行的要點之一：施身法。

第二個是「自他互換法」。什麼叫自他互換法？這是秋英多傑上師一生都在修行的法門。秋英多傑上師去世後全身之所以能長出無窮無盡的舍利，就是因爲他生前的自他互換法修得好。自他互換法非常簡單，我們衹要每天在內心中不斷地培養自輕他重就行。這裡的「他」既可以是一個人，也可以是所有人，還可以是動物。就這樣我們不斷地培養「他」比我更重要的信念，「他」越來越重要，我越來越不重要。直至我不重要到如空氣般存在，不重要到像沒有出生一樣。這不僅是觀想和認知，還要在行爲中時刻將其體現出來。這就叫自他互換法。這需要正式修行。正式修行有籠統法和具體法之分。詳細如下：

第一步，若家裡的父母生病了，則無論父母在哪裡——千里之外甚至萬里之外都不重要，觀想把父母身上所有的疾病轉移到我們自己身上，而把我們所有的快樂和健康轉移給父母。不斷地這樣觀想，不斷地這樣祈求，還要祈請師父加持或幫助我們實現這個願望：馬上把父母所有的疾病徹底地轉移到我們身上來，把我們所有的快樂和健康轉移給父母。

第二步，把我們的親人、朋友、同事所有的疾病、煩惱和痛苦（這個疾病、煩惱和痛苦可以有具體所指，也可以沒有具體所指。「具體所指」就是指張三或李四某個人的疾病、煩惱和痛苦。「沒有具體所指」就是模模糊糊、籠籠統統的我們所認識之人的疾病、煩惱和痛苦），全部轉移到我們身上來，而把我們所有的快樂、健康等一切美好的東西全部給他們。祈請師父幫助我們實現這個心願。在《聖經》裡有一個詞叫「阿門」，它的意思就是但願這樣實現。我們也要「阿門」，也就是祈請師父加持、幫助我們實現這個心願。

第三步，把一切眾生所有的疾病、煩惱和痛苦轉移到我們身上來，而把我們所有的快樂、健康等一切美好的東西全部給他們。

秋英多傑上師一生都在修行這個自他互換法。他親口說過，他之所以獲得這些修行上的成就，就是因爲修行了自他互換法。這就是秋英多傑上師一生成就的秘訣或無上密法，現在已經全部傳授給你們了，至於你們得到了多少，那就依你們而定了。

自他互換法和施身法有異曲同工之妙，這兩者我們任選一法來修行即可，如果兩者皆修也可。總之，真正的修行就是慈悲，沒有慈悲的修行是不存在的，每個人都要用自他互換的理念和方法來培育、增長、強化自己的慈悲。慈悲纔是真正的密法中之密法。能讓我們快速成就的最高密法就是慈悲，這個世界上再也沒有比它更好的密法了，縱使我們翻遍人類所有關於生命覺醒的教化的書，都找不到比慈悲這個更簡便、更直接、

更高深的法門了。

我欲仁，斯仁至矣

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」這裡孔子所說的「仁」指的是什麼？它指的是佛性、本性、神性。這句話的意思是：我發心想做一位仁者（佛），以實現解脫，並不需要經過很漫長的過程，不需要等到若干年以後的某一天，才能成爲一位仁者（佛），而是在我發心想成爲一位仁者（佛）的時候，我就已經是仁者（佛）了，這中間沒有任何過程。

「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」這一句話十分重要，大家要反覆玩味！它實際上給了我們一個信心：解脫難道離我們很遠嗎？當我們想解脫的時候，解脫就來了。這不是一個鼓勵，而是一個事實——每個人都可以獲得解脫，不用懷疑。

絕大部分修行人的修行過程就是不斷懷疑自己的過程。我們一邊在打著坐，一邊在尋思：「這打坐管用嗎？這打坐能成佛嗎？這是騙人的吧？！怎麼可能這樣就成佛了呢？佛有那麼好成嗎？開悟有那麼容易嗎？老師是不是還有什麼秘訣沒有告訴我呢？」——半個腦子在打坐，半個腦子在懷疑自己。就是因爲我們的這種疑心不斷地作祟，這個世界上才誕生了很多所謂的「密法」。有需求就有市場。由於每個修行人都不信任自己，都懷疑自己的方法不是最好的方法，可能還有更好的、更秘密的方法讓我們盡快地覺醒、盡快地成就，由於每個人的潛意識裡都有得到更好的、更秘密的方法的需求和願望，於是，有一些人就針對大家的這種需求和願望，弄出了所謂的「密法」。

而實際上所謂的「密法」就是定心丸，讓你以爲自己學到了一個別人都不會的、秘密的覺悟方法，其實它衹是爲了說服你和消除你的疑慮而用的。事實上這個世界根本就沒有密法！如果你從內心中不再懷疑，不再有疑問，全然信任師父，哪怕師父衹是隨便傳授你一個方法，你立即就成佛，當下即成就，不講過程。這就是孔子說的「我欲仁，斯仁至矣」。

如果說這個世界上有密法的話，那麼「我欲仁，斯仁至矣」這句話就是地球上所可能有的最大的密法——比任何其它的密法還要大上十倍、百倍。「我欲仁，斯仁至矣」換句話說就是《聖經》裡耶穌說的「追尋，你就能找到；敲門，門就會爲你打開」。其實修行就是這麼簡單：神性之門、上帝之門，衹要你想敲，一敲就開。這是密法中的密法。但如果你不信任這個密法，你還要再到處去學習別的所謂的「密法」，那就是丟掉西瓜去撿芝麻、丟掉太陽去找星星的愚昧行爲。

《瑜伽經》1.21 節經文中也有一句話類似於「我欲仁，斯仁至矣」，這句話就是：「那些懷著真誠的心願去探索解脫（獲得生命內在的徹底自由）之人，距離實現他們的目標（解脫）還能遠嗎？[1]」它的意思是：衹要你懷著真誠的願望去探索解脫之道，而不是猶猶豫豫的，不是前怕狼後怕虎的，不是朝三暮四的，那麼，你距離解脫還能遠嗎？

[1] 潘麟：《〈瑜伽經〉直解》，中央編譯出版社，2017，第 90 頁。

爲學日益，爲道日損

我當年在印度時，四處跋山涉川去朝聖，朝拜那些平時連印度本地人都見不著的瑜伽師、苦行僧等修行人。他們隱居在印度境內的喜馬拉雅山上。喜馬拉雅山有一部分的土地是屬於印度的，中國人可能不太知道這點，一聽說喜馬拉雅山，馬上就想到那是中國的土地。其實它有一部分的土地屬於印度的領土，這就是印度的喜馬拉雅。

這些瑜伽師和苦行僧們隱居在印度的喜馬拉雅山上，偶爾翻越中印邊界線到中國西藏——那只是偶爾，他們大部分時間都是在本國的境內，印度的喜馬拉雅山和中國的喜馬拉雅山是同一個喜馬拉雅山。他們隱居在雪山深谷和高海拔的地方。這些地方跟我們中國的高原一樣難以行走，我想找到他們非常困難。儘管這樣，我也四處去尋找他們，他們習慣一個人獨居或幾個人群居，他們還喜歡夏天熱的時候去喜馬拉雅山，冬天冷的時候回到印度平原上。當他們回到印度平原上的時候，我見他們的機會就更多了。因爲我在印度有很多跟我學習皇冠瑜伽的學生，學生們直接或間接地認識這些人，衹要這些人從喜馬拉雅山上下來，學生們很快把消息傳到我這裡，並問我願不願意跟他們見面。而我衹要有時間、有機會，就跟他們見面。

但是我們每次見面的時候，並不像一般人想像的那樣激烈地討論問題，我們多數時候是不說話的，就衹是靜靜地坐著，相互感受著對方。這不像中國人想像的，覺得我有很多問題要問他們，或他們有很多問題要問我，不是這樣。我們都是靜靜地感受對方，但是在感受完了要離開的時候，我就發現自己的整個身心得到了一次巨大的提陞。所以這樣超越語言的傳承方式屬於道統不屬於學統。我們都是修行人，不是學者，當我們修行到一定程度時，就不會在語言上做過多的糾纏，而是超越語言直接用心靈去感受。

衹有學者在一起才整天爭吵，他們爲各自的不同觀點、不同思想而爭吵，還美其名曰「碰撞」。其實這就是爭吵。大家都爭吵了幾千年，也沒爭吵出個子丑寅卯來，直到現在還在爭吵著，估計以後的五千年，這個爭吵聲仍會持續不斷，大家就在爭吵中生生死死，結束自己的一生。而修行人是超越言語的，如禪宗所說的「言語道斷」一樣，不是不去探索，而是探索到了一定的程度，就不再在語言上做過多的糾纏和停留。修行人超越言語、回歸心靈、回歸生命，是用心靈和生命去感受這個世界的一切，包括感受這些修行有成就的大師們，而不是用問題去包圍對方、打擾對方，不是用語言去糾纏對方。

如果你用語言問了對方，對方也用語言回答你，僅僅是通過一問一答，你就以爲你真正明白了嗎？這種明白僅僅是字面上的明白、邏輯上的明白，不是真正的明白；這種明白對治學術還是有一點價值的，但是對修行本身幾乎沒有價值。修行修行，就是只管去修就行了，只管去做就行了，只管去跟這些聖賢們、大師們融爲一體就行了，這是很簡單的。當講理論的時候，這些聖賢們、大師們也能講出一大套理論，但是真正地坐下來開始修行的時候是非常簡單的。

對此老子說得最爲清楚：「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲。」這句話概括得非常精到。「爲學日益」的「益」指的是增加、加法。「爲學日益」的意思是，你要想當一個學者你就做加法，看完了一本書要努力看兩本書，看完了兩本書要努力看十本書……不斷地看，直到最後你把整個書房的書都看完了，你就成了某一方面的專家、某一方面的學者，這是做學問的方法。「爲道日損」的「損」指的是減法。「爲道日損」的意思是，真正的修行人是做減法，是把無數的概念、名詞、術語全部超越，全部減除。減除到什麼程度呢？老子給的標準是非常清楚的：「損之又損，以至於無爲。」「損之又損」的意思是，減之又減，減之又減……減到「以至於無爲」，最後達到什麼都沒有了的徹底的先天狀態、自然狀態、無爲狀態。當我們達到無爲狀態的時候，老子又補了一句「無爲而無不爲」。這是千古以來所有的修行人都遵循的最高指導準則，再也沒有比這個教導更高的準則了。不管是儒佛道或瑜伽的哪一家，包括基督教在內的西方文化，衹要涉及修行，衹要涉及所謂的靈性成長或覺性成長（瑜伽稱之爲「靈性成長」，佛家稱之爲「覺性成長」，儒家稱之爲「德性增長」或者「良知的增長」，這些衹是不同的學派使用的術語不同，意義是一樣的。這些都不是要點，要點是不管是哪一家），都必須接受這個終極教導——「爲學日益，爲道日損」。

就看你是爲學還是爲道，爲學你要本著「日益」的原則。「日益」的意思是天天增加，「日」就是每天時時刻刻的意思。你要每天時時刻刻不斷地增加，這是爲學的基本原則，這就是所謂的「學海無崖」。「書

如山」「學如海」，對於這個「山」與「海」，你要用你的勤奮去征服它，它是無休無止的，這就是所謂藝無止境，學無止境。我看書都看了幾十年，幾十年過去了，到現在我還是手不釋卷。當年我在印度，無論是坐火車也好、坐汽車也好還是走路也好，手裡時刻是拿著一本書的。我真正地做到了手不釋卷，爲什麼要這樣呢？因爲「爲學日益」。如果我想治學問，那麼我非得這樣不可。

我剛到印度時，想對印度作全面的瞭解，但印度和中國一樣，是一個文明古國，其文明甚至比中國還要古老。中國的文明一般來說有上下五千年的歷史，而印度的文明有據可查的有七千年的歷史——從它有文字開始算起，距今七千年。我們中國的文明史根據商代的甲骨文所能證實的夏朝算起，到現在也才四千多年，再往前就是遼河流域紅山文化，商代的甲骨文延續了遼河流域紅山文化的原始陶文，遼河流域紅山文化到現在也衹是五千多年的歷史。所以中國的文明差不多是五千年上下。而印度的文明是隨隨便便就可以追溯到七千年上下的，所以它的文明比我們還要提前一兩千年。我們中國當然是文明古國，但印度是比我們還要古老的文明古國，它有著非常完整的博大精深的文明體系，它的宗教、哲學、歷史、藝術、民俗和建築，都是無比豐富也無比複雜的。那麼對於這個無比豐富和複雜的文明，如果我不大量地閱讀，不大量地調查走訪和拜師訪友，就想得其門而入是不可能的，必須要非常勤奮才行。

而我去了印度以後，經常泡在圖書館閱讀有關印度的英文著作，我當時英語還不好，讀起來就特別吃力，儘管吃力也得讀，衹能慢慢讀。德裡大學是印度最古老的大學之一，始建於 1922 年。它擁有一個非常古老的圖書館，那個圖書館從外形上看就很古樸，裡面的書更古樸，有好多書從外形上看都有幾百年的歷史了。這些書就收藏在那個圖書館裡，並且我們可以隨意進入圖書館，隨時看這些書。這不像我們中國，中國有好多珍貴的資料，被特別保存起來不讓看，除非我們有特別通行證才能看。印度圖書館不是這樣，印度圖書館沒有什麼特別房間或非特別房間，衹要進入圖書館，整個圖書館的書我們就可以看。在那裡，特別的書和非特別的書是混合在一起管理的，我們只管去看就是了。有大量從民間搜集來的手稿、絕本、孤本收藏在那裡，我就晝夜不息地看這些書，這就叫「爲學日益」。

那麼修道是正好相反的，修道是做減法，是「日損」：天天減，每天減去一點，直到把自己後天所加註給自己的一切思想、觀點、學說、習慣等全部減掉。這個「減」重點是超越，有一部分是拋棄，比如說惡習、壞習慣等，那就談不上超越，而是直接就拋棄了，但更多的觀點、思想、學說是要超越的，我們不斷地超越，超越到最後「以至於無爲」。「無爲」是什麼？「無爲」就是徹底地從後天返還爲先天，由人爲的造作返還爲先天的自然，當「無爲」的時候就是「無不爲」的時候。

這個「無不爲」指的是無所不知、無所不能、無所不爲，這個無所不知、無所不能、無所不爲又有所特指，指的是在生命科學領域、在般若智慧領域的無所不知、無所不能、無所不爲。它不是在經驗世界，尤其不是在自然科學和社會科學領域的無所不知、無所不能、無所不爲。在後天的經驗世界中是一定要有爲的，這一點大家一定要記住，在般若智慧中是一定不能有爲的。通俗地講就是從事生命修行要越來越無爲，要養成一種無爲的習慣，但是在自然科學跟社會科學領域是一定要有爲的。如果在自然科學跟社會科學領域無爲，你是不會有任何成就的。很多人無論是學佛也好，還是學所謂的靈修也好，片面強調無爲是錯誤的；現在的社會片面強調有爲而忽略無爲也是錯誤的。很多學佛、學道的人，杜絕一切奮鬥、一切努力，說一切奮鬥、一切努力都屬於有爲範疇，衹要有爲就有違修行之道，就要摒棄，認爲修行者要不斷地無爲。他們貌似說得也對，修行者是要不斷地無爲，所以他們做一切事情都爭取無爲，做一切事情都不去努力。因爲堅持修行要無爲的觀點，所以衹要你去努力他們就規勸你，說你這是有違修行之道的，你要退回到無爲之中。這樣的規勸在修行領域是完全正確的。

但是在社會科學領域一定要有爲。比如說你要創辦一個公司或開一個工廠，你管理這個公司或工廠一定要有爲，衹要你不積極奮鬥，不積極努力，就沒有辦法把公司或工廠運營下去。爲什麼？因爲公司或工廠屬於社會科學領域的社會事業，在社會科學領域的社會事業中，是一定要有爲的，你創辦一個公司或一個工廠就要積極進取，要有多大勁兒使多大勁兒，才能夠取得滿意的成果。但在修行領域中，在生命科學領域中，正好相反，你要越來越無爲，越來越回歸自然、回歸先天，越回歸自然、回歸先天就越得道、越成就。這裡沒有一絲絲的勉強，沒有一絲絲人爲的東西摻雜其間，當達到完完全全的自然、無爲時，就是我們成就的時候。有多少後天人爲的意願參與進來，就有多少失敗；有多少無爲，就有多少成就——有三分無爲就有三分

成就，有七分無爲就有七分成就，有十分無爲就有十分成就。也就是說你在修行上有多少成就，是依你融入、成爲多少無爲而確定的。但是這僅僅適用於修行領域，僅僅適用於生命科學領域，不適用於自然科學領域，也不適用於社會科學領域。當我們過社會生活的時候是一定要努力的，因爲社會科學和自然科學屬於經驗科學，經驗科學是一定要通過努力才能夠獲得成就的，不努力就沒有任何成就。你以爲一味地坐在工廠那裡無爲，它就自己會變好，這怎麼可能？任何一個正常人都不會這麼認爲的。如果你開辦了一個工廠，聽了聖賢的話——要無爲，天天坐在辦公室無爲，你試試？如果你這麼做，不出三天，這個工廠不倒閉、不解散才怪。一定要從上到下的所有人都有爲，不斷地奮鬥，不斷地進取，這個工廠才能夠日益興旺。

如果一個國家領導人治國的時候也無爲，無論遇到什麼事情都不著急，本著自然、淡定的態度來對待事情，領土馬上就要被別的國家侵佔去了，還怎麼淡定？必要的時候即使發動戰爭也要強行把它奪回來，這裡不能淡定，不能無爲。在社會科學領域就是要積極進取，每一件事情是傾全力以爭之。但是在修行領域是傾全力以不爭之，有多少人爲爭取的因素參與其間，就有多少失敗，所以要撤掉人爲。整個修行的過程就是撤掉人爲的過程，不斷地把後天人爲的東西，從身心中撤掉，持續不斷地撤掉，直到徹底無爲爲止。你能撤掉多少人爲，就能獲得多少成就。如果你撤掉了全部的人爲，也就是做到所謂的全部無爲、全部自然了，將會怎麼樣呢？「無爲而無不爲」。到那時，所有的生命科學的成就，全部自然到來，全部自然呈現：佛有的你都有，孔子有的你都有，一切聖賢有的你都有。聖賢有的是什麼呢？最有代表性的就是智慧、解脫、圓滿、超越生死、快樂（極樂），這幾個方面凡是他們有的你都有。

人們在現實生活中的追求是很多的，小孩子最大的理想是獲得一個汽車玩具，女孩子最大的理想是想找一個如意郎君或找一個好工作，等等。人們現實的追求也是千變萬化的，比如你今天希望家裡面有一個沙發，明天希望買一個大一點的電視機，後天到商店了突然發現還需要一件衣服，等等。這樣的需求每天都有很多，可謂數不勝數。但人類的終極追求是沒有多少的，人類的終極追求就衹有那麼幾項。把全人類所有的終極追求歸納一下，就是超越生死，獲得圓滿的智慧，獲得終極的快樂（快樂裡面就包含著幸福），獲得徹底的圓滿和自然。

徹底的自然意味著不再有後天的任何努力，因爲努力很大程度上就意味著扭曲，意味著生硬，意味著機械，意味著沒有生命力。所以無爲本身就是最大的幸福。衹要你有爲，就存在著奮鬥，存在著機械，存在著勉強，存在著暴力（暴力是某種程度上的暴力，有多少勉強就有多少暴力，這個暴力是廣泛意義上的暴力），存在著分裂。分裂不是渾然一體的，不是和諧的。你奮鬥多少就有多少的不和諧，就有多少的分裂、衝突、對立，有多少的分裂、衝突、對立，就有多少的不幸福、不快樂。快樂一定是在和諧中誕生的，一定是在天然中誕生的。越天然，幸福度、快樂度就越高；越人爲做作、機械、努力、暴力，就越痛苦、越混亂、越分裂、越顛倒。所以終極的快樂一定以終極的自然爲前提。

比如，山谷裡的花朵一定是快樂的，因爲它的一切都是自然的；在天上飛的小鳥一定是快樂的，因爲它的一切都是自然的；在水裡游的魚兒一定是快樂的，因爲它的一切都是自然的。花朵、小鳥和魚兒都沒有一點點後天人爲的努力。

如果魚兒會學習，人類非常好心地想教魚兒走路，對魚兒說：「魚兒呀，我教你走路吧。」魚兒說：「好呀，我只會游泳，就是不會在岸上走路，那你教我在岸上走路吧。」然後人類終於好心地教會魚兒在岸上走路了，結果卻變得更糟了，因爲魚兒從此以後再也不會幸福了。走路本不屬於魚兒先天所有，而屬於魚兒後天勉強、機械、造作地學習而來，所以即使學會了走路，魚兒也一定不會快樂、不會幸福的。在水裡的魚兒是天然就會游泳的，魚兒生下來就該在水裡，魚兒生下來就在水裡是做了魚兒該做的事情，因爲魚兒在水裡的一切都是在純自然、純天然、純無爲下完成的，所以魚兒是最快樂的。

小鳥在天上飛也是最快樂的，因爲小鳥生下來就該在天上飛。小鳥本就屬於天空，就像魚兒屬於大海一樣。人類要是教小鳥到海里去游泳，終於把小鳥教會了，從人類教會小鳥在海里像魚兒一樣游泳的那一刻起，就是小鳥痛苦和煩惱開始的時候。因爲小鳥就不該游泳，又偏要學魚兒去游泳，丟掉了自己的天空，非要做自己不該做和不擅長的事情，它不痛苦誰痛苦，它不麻煩誰麻煩。

想讓小鳥和魚兒重新拾回幸福和快樂，最好的方法是，讓小鳥再回到屬於它的天空，讓魚兒再回到屬於它的大海。這就是各歸其位，這樣它們才最爲幸福。這個世界上衹有人類才習慣於或熱衷於做不擅長、不屬

於自己的事情。人類總有一種願望，想成爲不是自己的自己：不該自己扮演的身份，不該自己做的事情，人類非要做，久而久之人類就成了另一個自己，永遠不會成爲真實的自己或屬於自己的自己。這就叫顛倒、混亂、分裂、破碎，種種痛苦和麻煩自此而生。

修行是什麼？修行就是從虛假的「我」中回到真實的「我」中，從後天的種種顛倒造作中回到先天的自然無爲中。這是一個相對來說很漫長的過程，因爲我們在後天的造作顛倒之中已經很久很久了，已經走得很遠很遠了，我們還要把已經走了這麼遠的路再走回來，逐漸地走回來，這就叫「做減法」。我們不斷地減，不斷地超越，不斷地回歸，回歸到徹底的自然無爲的狀態中。當我們回歸自然無爲的狀態的時候，就是我們成就的時候。

修行是什麼？修行從終極的角度來說就是回家，是找回本該屬於我們的東西，不是去獲得一個新的東西。很多人認爲修行是獲得一個新的東西：本來我們的生命中沒有這個東西，我們要經過修行去把它摘取來，就像本來我們的生命中沒有靈芝，靈芝屬於山崖所有，我們要通過修行，也就是通過爬這個山崖，不斷地攀爬，最後把不屬於我們的靈芝摘下來。很多人認爲修行就是這麼一個過程，把不屬於自己的東西經過努力變成自己的。這是對修行的極大誤解。

修行不是獲得不屬於自己的東西，正好相反，是把不屬於自己的東西全部拋棄，回歸到完全的本來屬於自己的狀態中。修行衹是獲得本來屬於自己的東西，絕不是去獲得不屬於自己的東西，不是通過某種方式的努力，再設法把它變成自己的。即使我們設法把它變成自己的，但因爲它不是生下來就屬於我們，所以它終究還是要壞去的，它終究還是要離去的。因爲它本來就不屬於我們的，我們衹是強行地把它變成了自己的，那麼這種強行變成自己的東西，是不可能永恆的，到了一定的時候，它還是會離我們而去的。衹有我們趕也趕不走，想驅除也驅除不掉的東西，纔是真正屬於我們自己之所有。

「人不爲己，天誅地滅」的真實內涵

一、「爲己之學」

「人不爲己，天誅地滅」這句話，由於某種原因，一直被人們所誤讀。那麼這句話的真實內涵是什麼？「爲己」一詞最早出現在《論語》中，孔子頗有感慨地說了一句話：「古之學者爲己，今之學者爲人。」此句中的「古」指的是孔子之前的夏商週三代的古人，「今」指的是孔子生活的那個春秋時代。這句話的意思是：在春秋之前，所有人學習都是爲了提陞自己的心性、提陞自己的品德和覺悟；但到了孔子生活的春秋時代，人們學習的目的和動機變了，不再是爲了提陞自己的品德、提陞自己的心性而學習了，而是爲了功名富貴而學習，爲了獲得一些社會名利而學習，這叫「爲人」的學習。也就是說，我學習的動機和目的就是爲了多學點知識，出去以後當大官，或找到一個更好的工作（當時叫差事）——至於我這個人怎麼樣，我不想知道，我也不想管，我只管我長大以後能不能利用我所學到的知識、技能去獲取功名，這纔是我的目的。所以孔子就感嘆說，在他生活的時代，已經沒有人「爲己」而學習了，人們都是「爲人」而學習。孔子爲什麼感嘆呢？因爲這是社會墮落的一種象徵，孔子認爲，學習正確的動機和目的是古人的「爲己之學」，而不是「爲人之學」。

孔子這麼感嘆以後，一路下來到現在，情況並沒有獲得任何好轉，反而越演越烈。我們現在學習的動機無一毫「爲己」，幾乎全部是「爲人」。當我們去大學裡做一個「你爲什麼學習？」的調查就會知道，得到的答案幾乎都是「我想出去找個好工作」，或「我想獲得一個好前程」，很少有人說是出於興趣和愛好或出於提陞自己的品質和人格而學習的。

在孔子生活的時代，儘管已經出現了一批人學習的目的就是「爲人」，但還是有不少人依然保持著孔子之前的傳統，即「爲己之學」的傳統。像孔子的三千弟子，尤其是七十二賢人，他們都不是爲了當官，或者說不是爲了獲得一些功名富貴而去跟孔子學習的；他們完全是出於對知識的尊重、爲了提陞自己的品質和人格而去學習的。

如果孔子生活在當今時代，再去講學收弟子，估計是很難收到弟子了。因爲當今時代，很少有人能合乎孔子收弟子的標準。孔子收弟子，不限制社會地位、出身、階級、年齡等，唯一標準是看你學習有沒有「爲己」。「爲己」了，孔子才教你；不「爲己」，孔子不會教你。而當今時代，幾乎所有人學習都是「爲人之學」，沒有人「爲己之學」。孔子如果生活在當今時代，他的私家大學「杏壇大學」很可能會因爲招不到學生而關門。現代人學習，都是爲了學一門技術到社會上能找一個好工作，能在社會上獲得些什麼，完全把自己漏掉了、忘掉了、弄丟了，眼中衹有社會、工作，很少有反觀內視、看看自己的。

因爲整個時代的人都把自己給弄丟了，所以我們今天就針對時代問題來講一下「爲己之學」。在古代，如果一個人的學習不是爲了他自己，他就會成爲一個野生野長的人，他就會成爲一個知識的倉庫而不是知識的主人，用我們現在的話說，他就是一個活動著的長著腳的「書櫥」而已，他衹是把知識機械地塞到大腦中，因爲他對知識本身並沒有尊重和熱愛。那他爲什麼要吸收、掌握這些知識呢？他是爲了出去找個好工作、在社會上獲得些什麼，他是出於這個動機而掌握這些知識的，不是出於愛好、興趣和自身的需要。

如果一個人在吸收知識、吸收文明的時候，不是出於「爲己」，而是出於「爲人」，那麼這樣的人將會怎麼樣呢？「天誅之，地滅之」。這就是「人不爲己，天誅地滅」。我們現在正在遭受著「天誅之，地滅之」的厄運。爲什麼這麼說呢？因爲我們現在人的學習動機，幾乎都是「爲人之學」，沒有「爲己之學」，我們把自己放逐出去，把自己丟棄在荒郊野嶺。我們上中學、上大學、上研究生、上博士，看似好像學習吸收了一堆知識——你說到哪裡，天地生數理化，我無所不通——但這些知識並沒有給我們在人格塑造和心性提陞方面帶來任何幫助，完全是記誦之學。也就是說，我們把這些知識記憶在大腦中，目的是出去找個好工作，求得一個好前程。由於我們把自己丟掉了，結果怎麼樣呢？我們正在遭受著「天誅之，地滅之」的結果：我們身心荒蕪，人格渙散，認知錯亂，佛家的《心經》稱之爲「顛倒妄想」，我們時時刻刻處在顛倒妄想之中，這種顛倒妄想，給我們帶來的是無窮的災難，導致我們分不清是非對錯，不知好壞，我們處在重重無盡的混亂與黑暗之中。這種混亂與黑暗就是懲罰，就是「天誅之，地滅之」。

現在的人，知識越來越多，但生存的質量、心性的品質越來越低，人格越來越渙散、越來越低劣。尤其是在當代，我們的人格幾乎是癱瘓的，就像一個軟體動物一樣癱瘓在地面上，人格站不起來。過去是「路見不平一聲吼」，現在是路見不平趕緊躲，躲慢了都不行。爲什麼我們不能夠堅持正義、堅持是非、堅持對錯？現在社會上，混亂對錯、混亂是非，把是當非，把非當是，把白當黑，把黑當白，珍貴的親情、愛情、友情在貶值，爭先恐後地把情感商品化、金錢化。比如友情，現在人認爲出賣朋友理所當然，正因爲是朋友，才有機會出賣，因爲相互走得近，才好出賣。

爲什麼親情、愛情、友情都變得如此低劣？歸根結底是我們的人格沒有起來，因此支撐不起這些情感。親情、愛情、友情這些通通都屬於情感。情感靠什麼來支撐？情感靠人格來支撐，情感靠純潔的心性來支撐。沒有純潔的心性，沒有過硬的、經得起考驗的人格來支撐，珍貴的情感就難以持續下去，在利益面前，愛情、親情、友情很快就會崩塌。這就是「天誅之，地滅之」。

像現在社會上，人與人之間相互絞殺、殘害，而不是相互溫暖、相互成就，這就是「天誅之，地滅之」。天欲誅我們，首先讓我們自誅；地欲滅我們，首先讓我們自滅。我們現在正在幹著自誅自滅的事情，此外還互誅（相互誅殺），通過什麼？通過親情、友情、愛情，通過一切關係，來互誅：誰跟我是親戚，我就把誰剝削；誰跟我建立友誼，我就把誰出賣；誰跟我建立愛情，我就把誰的情感誅殺。以親情、友情、愛情爲幌子，行相互折磨、相互剝削之事實。我們都在「天誅地滅」之中。爲什麼？古人說得非常清楚，因爲我們「不爲己」，「人不爲己」的結果就是「天誅之，地滅之」。

怎樣「爲己」呢？儒家給我們開出的方案就是「爲己之學」。首先，在動機上要明確，我們的學習是爲何而學——是爲了完善自己的人格，發明自己的心性，我們古人用「內聖」這兩個字來概括。「爲己之學」換一個名字就叫「內聖之學」。儒家的宗旨叫「內聖外王」。「王」字在這裡不是名詞，而是動詞。「外王」的意思是：向外能夠辦成很多事業。這個事業，儒家把它概括爲三類，即「立德、立功、立言」這麼三類事業。「立德」就是我做出一些好的言行作爲表率，讓我周圍的朋友受到好的影響，給他人、社會帶來正能量。「立言」就是有著作，而且把這些著作投放到社會上去，對社會人心有所幫助，對人類文明的推動有所幫助。「立德、立功、立言」又叫「三不朽」，三者合在一起，統稱爲「外王」。外王是建立在內聖的基礎上的，沒有內聖就不可能有外王；要想外王，先得內聖。內聖之學就是「爲己之學」。

《大學》對「如何爲己」這個問題說得非常清楚。《大學》的「爲己」之道，就是「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。這幾句話就概括了儒家的爲己之學、內聖之道。「大學之道」是什麼道？是內聖之道。「大學」之「學」是什麼學？是內聖之學，是爲己之學。

「大學」是指「大人之學」，有兩重含義。第一重含義是：《大學》的作者曾子（曾參）是「大賢」，是「大人」。曾子是孔子晚年最得意的弟子之一，是七十二賢人之一，他已經到了「大賢」的地位，他當然是「大人」。《大學》是曾子所作，是「大人」寫出來的書，是「大人」傳出來的學問，因此叫「大學」。

什麼是「大人」？「大人」與「小人」相對，關於什麼樣的人叫「大人」、什麼樣的人叫「小人」，《孟子》一書中有明確的定義：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」（《孟子・告子上》）孟子的這句話並沒有具體所指，「從其大體」說得有點籠統，因爲不太好具體說。「從其大體」的「大」指的是很多方面，一旦具體了，反而把這個「大」變小了。但「大」又是一個原則，就是大境界、大胸懷、大氣魄、大意志、大眼光等等，這些合在一起就叫「大」。「從其大體爲大人」，就是說如果一個人的氣魄、胸懷、境界、眼光、志向等都很大，這個人就是「大人」。

反之，「從其小體爲小人」，如果一個人的境界、眼光、胸懷等都很小，這個人就是「小人」。此句中的「小人」與後來人們說的「小人」意思是不一樣的。後來人們說的「小人」，指的是在背後拆你台的人，在背後做小動作的人。其實「小人」的範圍是很廣的，不僅僅指在背後拆台、在背後搞小動作、心胸小、境界小、志向小這樣的人，「從其小體爲小人」，一個人衹要在某一個方面小，就是「小人」。比如有的人一輩子沒什麼志向，一生就是吃飽、穿好、喝足、看電視，對爲社會、爲民族作貢獻沒有興趣，儘管沒有去害別人，但這也是「小人」。

「大學」的第二重含義是：《大學》是用來培養大人的書，是用來指示如何造就一個大人的一部參考書、一個指南針。我想成爲一個大人，但我怎樣才能成爲大人呢？請閱讀學習《大學》一書，《大學》就是指導

我們如何由一個小人變爲一個大人的教材、參考書。參照《大學》，你就可以變成大人。所以說，《大學》是培養大人的一部經典著作。

二、如何成爲「大人」？

現在我們明白了《大學》是培養大人的書。那麼，怎樣把我們培養成大人呢？要想把我們培養成大人，首先在動機和目的上要樹立一個觀點——「爲己之學」。我們在學習《大學》的時候，不是在爲別人而學，不是爲了學習以後向別人炫耀的。學習《大學》是「爲己之學」，是爲了提陞我們內在的心性，轉我們「小人」爲「大人」的學問，與別人沒關係。無論別人是讚美還是誤解，都沒關係，我都堅持學習《大學》。學習《大學》是對自己負責任。每個人生下來都有很多與生俱來的責任，其中一個最爲根本的責任，就是把自己變成一個大人、一個聖賢。我們今天學習《大學》，衹是完成我們與生俱來的責任而已，與他人沒有關係。從前我們沒有去承擔實現這個責任、義務，一直拖拉著往後推，一直推到半輩子以後的今天，我們纔正式面對這個責任和義務，並去實現它。這個我與生俱來的責任和義務就是完善自己的人格，充實自己的品質，發明自己的心性。如果我不這麼做，就會「天誅之，地滅之」，無窮的痛苦煩惱、顛倒混亂將伴隨著我，我的一生會過得很坎坷、很愚昧、很低劣，沒有質量也沒有光彩。要想讓自己的人生活得有光彩、有智慧、有境界，我必須要進行一番深切的「爲己」工夫，深切地學習「爲己之學」。

《大學》給我們指明了一條成爲「大人」的道路。那麼「大學之道」在哪裡呢？引用《大學》原文就是「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。「道」就是道路，就是方向，就是目的。此處用了三句話「在明明德」「在親民」「在止於至善」，來闡明「大學之道」的「道」。這三句話就是道路，通過這三句話，就可以成爲「大人」。

三、明明德

第一句「在明明德」，第一個「明」爲「明白」，是動詞，引申義爲彰顯、發明、展現、落實、實現；第二個「明」是形容詞，與「德」配合在一起，形容「德」有光明性，形容「德」就像光明一樣，「德」就像太陽一樣，「明德」就是光明的德性、光明的本性。「明明德」就是把我們本有的、光明的道德本性彰顯出來、實現出來、發明出來的過程。「德」是一個重要的概念，「德」是什麼？「德」是道德的簡稱。

道德分爲兩種，一種叫他律道德，一種叫自律道德。

「他律道德」是什麼意思呢？「他」指的是「客體」，來自我之外的一個客體，如法律、習俗、傳統、宗教等。「律」指的是法律、約束。像我們國家的法律，就是典型的他律道德——「他」在此指的是國家憲法。比如國家的各條具體的法律條規，若是有人不遵守，知法犯法、觸犯法律，就會受到相應的法律懲罰，會被判刑。觸犯哪一條法律，就用哪一條法律來懲罰這個人。這就叫「他律」。即外在給人一個強有力的規範、命令，強制人們必須遵守，一旦有人不遵守，馬上就會給予種種懲罰，這就叫「他律道德」。他律道德源於我們之外的法律、習俗、傳統、宗教等對人們的強制規定和要求。

還有一種道德叫「自律道德」。自律道德從哪裡來？來自內在，來自主體（不來自客體），來自我們生命的內部，來自我們的心性、本性——所以「德」後面要加個「性」，叫「德性」，簡稱爲「德」。就是說，在我們的心性之中，有一種與生俱來的道德規範，這種與生俱來的道德規範被儒家發現了，也被道家、佛家發現了，就連西方的基督教也發現了。

佛家把這種內在的道德稱爲「因果報應」。什麼叫因果報應？例如，某人殺了一個人，因爲沒有破案，他逃脫了法律的懲罰。但就沒有人來懲罰此人了嗎？當然有，還有一個道德來懲罰此人。按照佛家發現的內在因果律來說，你在殺人的這一瞬間，就種下了一個因。這個因會像種子一樣埋在你的身心內部，也許隔上三五十年以後，這個種子就會開花、發芽。「開花、發芽」衹是一種比喻，意思就是這個種子要出來報應你：你當初做了好事，就給你好的回報，做了壞事，就給你壞的回報，這就叫因果報應。像殺人，這顯然是一件壞事，就給你一個壞的報應。這個壞的報應是什麼呢？這個殺人者可能會莫名其妙地被另外一個人殺死。這

就叫「因果報應」。佛家是通過因果報應的方式來闡明：除了外在社會的、政府的法律法規之外，還有一個內在的更爲清晰、嚴厲的法律，這種法律叫作因果律，即老百姓所說的「因果報應」。

不僅佛家發現了這個因果律（因果報應），或者叫道德律，儒家也發現了自律道德，而且儒家所有的思想、學說都是建立在自律道德之上的。儒家將這種內在的、先天帶來的道德法則或道德律令稱爲「德性」。儒家認爲，德性是與生俱來，不是我們後天培養的。儒家爲自律道德起了很多別名：最常用的一個別名就是「仁」，孟子稱之爲「良知」，《大學》裡面叫「德」或「明德」。「自律道德」是我們現代哲學的稱呼。

「明德」就是自律道德。自律道德比外在的他律道德更嚴厲、更永恆、更持久、更有力。爲什麼這麼說？因爲外在的他律道德可以隨著時代的變遷而變化，例如我們現在的法律與過去清朝的法律就不一樣，清朝的法律與唐朝的法律又不一樣；而我們心性中顯化出來的自律道德是不變的、永恆的，不會隨著時代的變遷而變化。這是自律道德的永恆性。自律道德比他律道德更加嚴厲。嚴厲到什麼程度呢？嚴厲到「天誅之，地滅之」的程度，可以把整個人毀掉。如果一個人觸犯了外在的法律法規，衹要不是很嚴重，懲罰也不嚴重，如同挨了一頓板子一樣。但是，內在的自律道德一旦觸犯，後果很嚴重，嚴重到「天誅之，地滅之」的程度，而且是一直在「天誅之，地滅之」，一直懲罰到死爲止。

那麼違背、觸犯內在的自律道德的人，將會獲得什麼樣的懲罰？這種「天誅之，地滅之」的懲罰在每個人那裡，表現得還不一樣。除了每個人千差萬別的懲罰之外，也可以進行一些概括，大致歸納、概括爲幾點：

第一是空虛感。空虛感又叫無聊感，就是老百姓說的「活著沒勁兒」。空虛、無聊，這就是一種懲罰。不要以爲空虛是個小事兒，空虛這種病無藥可治、無人能治。當一個人非常空虛無聊的時候怎麼辦？打麻將！打完麻將依然無聊，只好繼續打麻將，稍一停下來還是無聊，怎麼辦？看電視！但看電視也治不好他的無聊。爲什麼電視劇那麼受歡迎？爲什麼有那麼多垃圾劇、泡沫劇？這些電視劇動輒就是八十集、一百集，播放完需要三五個月，很多人津津樂道地在那兒花幾個月追劇。爲什麼？因爲這個世界上無聊的人太多。

社會上有太多事情起源於無聊。像卡拉 OK，很少有人是因爲真的熱愛音樂藝術而去唱卡拉 OK 的，大部分人是因爲無聊才去的，試圖通過「使勁兒吼」來掩蓋、填充內心的空虛與無聊。但吼完了呢？在回來的路上發現更無聊了！人們總是想找一個東西來填充自己空虛的心靈，但是空虛的心靈哪有那麼容易填充？！我們內在的空虛就像太空，無論用多少東西去填充，都像是在太空中扔一根毫毛般無濟於事。巨大的空虛感依然會包圍著我們，一直包圍到死。這種空虛、無聊，讓人想一想都覺得可怕。我們不斷地用各種各樣的辦法去填充空虛、無聊，但越填充越發現空虛、無聊，然後又去找更多的東西來填充……如此陷入了惡性循環。我們一輩子忙碌勞累，臨死時發現自己還是那麼空虛無聊。難道你不覺得這是「天誅之、地滅之」嗎？它比法律更可怕！這種無處不在的空虛、無聊，會像老鼠啃噬骨頭一樣地啃噬人們的靈魂，直到把我們所有的生活激情、所有對生活的熱愛，以及生活所帶來的美好全部啃噬掉，啃到最後，就剩下了無窮無盡的空虛、無聊。這就是「天誅之，地滅之」的懲罰之一。

第二是對死亡的恐懼。人們對死亡的恐懼是無處不在的。這種對死亡的恐懼感不是死的時候才有的，而是自我們懂事起，死亡的陰影就無處不在。死亡摧毀我們的一切，讓我們的一切都變得那麼無價值、無意義。從古至今，全世界有很多人都在吃喝等死，他們如行屍走肉，無理想、無激情、無光彩地活了一輩子，除了吃飯就是睡覺，日復一日，年復一年。你以爲他活了八十年嗎？其實他只活了一天，剩下的所有天，都是對這第一天的重複。爲什麼他要過著一種行屍走肉般的生活？爲什麼他要過著一種沒有激情、沒有情感、沒有理想、沒有奮鬥，乃至於沒有生命氣息的人生？他的人生裡面是沒有一點點活力與陽光的。爲什麼他要這樣過？歸根結底，就是「死亡」二字。如果你去勸他不要這樣活，這樣活著多沒勁兒！你看那個誰活得多精彩，你也去努力奮鬥一下活出人生的精彩多好！他會說：反正人總要一死，我爲什麼要努力呢？這一句話就會把你堵得無話可說。是啊！人生不管奮鬥努力與否，都是這樣短暫的一生，最終總是要死，而我又享受不到，我何必累死累活呢？沒有必要！這就是 90%以上的人選擇吃喝等死的終極理由。爲什麼會這樣？因爲對於他們來講，奮鬥努力、流血流汗是一輩子，好逸惡勞也是一輩子，反正最終死亡一來，一切都被摧毀，一切灰飛煙滅，因此沒有必要去努力。

這就是死亡給我們每個人帶來的威脅和摧毀！理想美好不美好？美好，死亡一來，摧毀！奮鬥好不好？好，死亡一來，摧毀！至少在 90%的人那裡，他們不再奮鬥了。死亡把我們人生中所有美好的東西全部摧毀！

死亡的本質是什麼呢？死亡的本質是一個幻覺，也就是說，這個世界上根本就沒有死亡這種東西。死亡是一個看上去十分真實的幻覺——注意，這句話不矛盾。死亡就像海市蜃樓，用海市蜃樓來比喻死亡最爲恰當，看上去非常真實，實則根本就不存在。海市蜃樓是不存在的，但是看上去，真的有一座山，山上有一棟樓，樓裡還有活動的人，但實際上，那是一種光影上的幻覺，既沒有山、沒有樓，也沒有人。我們的死亡，就是海市蜃樓。

如何才能告訴所有人，死亡是海市蜃樓，根本就不存在呢？衹有一個辦法，就是發明心性，即「明明德」。當我們內在的德性、內在的自律道德彰顯出來以後，我們再來看死亡，就會穿透死亡，發現死亡是不存在的。穿透死亡是靠「明德」來穿透的，「明德」又靠「明」來彰顯，如果「明德（我們內在本有的心性、道德本性，也即先天與生俱來的內在道德性）」不能夠彰顯出來，我們就永遠都會被看上去很真實的死亡威脅一輩子，摧毀我們人生中一切美好的東西。

孔子就不怕死亡，一切聖賢都不怕死亡，爲什麼？因爲死亡的海市蜃樓的本質早就被聖賢們洞察出來了，它再也騙不了聖人。因此在聖人那裡，生死如一，視死如歸。什麼叫「歸」？歸就是回家。風裡來、雨裡去，在外面跑了一天終於回家了，這是一件愉快高興的事情。但我們常人看死亡不是歸，是恐懼，它摧毀了人生中一切美好的東西。

聖人視死亡如歸，常人卻視死亡爲最大的恐懼。二者爲什麼有這麼大的差別？因爲聖人發現這個世界上根本沒有死亡，聖人視死亡爲人生的一次大結局、大圓滿、大昇華、大回歸，所以聖人非常高興、非常愉快地去迎接這個人生的終極圓滿、終極回歸的到來，也即死亡的到來，就像我們去迎接最想念的人那樣。而常人總是在逃避死亡、恐懼死亡。差別就在於我們常人沒有「明明德」，即沒有把我們本有的內在道德性開發出來，沒有走上彰顯內在本有道德性的人生之路，而是走在遠離本性、遠離內在的道德性的路上，因此常人的人生是不斷小人化的過程。而聖人的人生是一個不斷內聖（彰顯自己的內在道德性）的過程，聖人的人生是不斷大人化的過程。兩種不同的人生，結局當然也不同。

死亡對我們的威脅，也屬於「天誅之，地滅之」的懲罰之一。這種懲罰讓我們一輩子生活在巨大的死亡的陰影之中，時刻被它威脅。所以「天誅之，地滅之」是無處不在的，尤其是對於我們當代人。我們當代人很少有人是「爲己之學」——發明心性之學——我們總是向外奔馳、向外看、向外走，從來沒有看一眼自己，從來沒有好好地與自己待在一起過，我們把自己的身心像垃圾一樣地丟棄，不聞不問，任其野生野長。因此我們的身心得不到應有的照顧與呵護，也得不到應有的培育，更得不到應有的彰顯和開發。我們的內在是一片荒蕪，像一潭死水一樣，沒有得到任何開發，原因就是我們把自己拋棄了，一輩子生活在自己的身心之外，我們寧願把目光投入麻將與電視劇上，也從來沒有深情地看自己一眼，就是這樣一種狀態。也就是說，我們始終沒有「爲己」，始終沒有「內聖」。所謂「內聖」就是開發自己本有的與生俱來的心性、道德（自律道德）。

我們平時一講道德，就會覺得這是束縛和教條。事實上，讓我們感到束縛、壓迫的是他律道德，像來自外在的法律、習俗、傳統等，是這些讓我們感到束縛、壓迫。比如在一些農村或者山區裡，有一些經過千百年傳下來的惡習就是很束縛、很壓迫人的。我從小在農村生活，我們當地農村有很多小夥子家裡窮一點就娶不起媳婦。爲什麼呢？因爲娶媳婦的彩禮太貴，當時就已經要十萬、二十萬，據說現在都要百萬了，漫天要價，高到一般家庭都承受不起。你衹有能出得起十萬、二十萬的彩禮，才能把閨女娶到你家去；出不起彩禮，那就沒門了。彩禮本身是中國古代婚嫁的一種禮節，這種傳統已經有千百年了，在一些地區已經漸漸地演變成一種惡習。在農村，類似於這樣的惡習還有很多。他律道德的結果就是束縛。

但不是所有的道德給我們帶來的都是束縛。與他律道德相反，自律道德給我們帶來的是解放——人格的解放、道德的解放、心性的解放，讓我們能夠很輕易地看穿、洞察死亡的虛假面目。衹要我們「明明德」，彰顯內在的心性，很快就可以發現死亡的虛假面目，從此以後不再被死亡的陰影所籠罩、所威脅。一個人要想過好人生，首先就要解決死亡問題。一個解決不好死亡問題的人，是不可能過好人生的。正如前文所分析的那樣，爲什麼有那麼多的人像行屍走肉一般混吃等死呢？因爲死亡問題沒有解決。他們覺得，無論怎麼努力奮鬥，死亡一來就會摧毀一切，所以這些努力奮鬥是沒有意義的，不如混吃等死得了。一旦把死亡問題解

決了，我敢肯定，所有的人都會積極進取、積極向上，都會擁有非常精彩的人生。要想讓這些混吃等死的人積極向上地活著，活出一種精彩來、活出一種人格來、活出一種創造來，非得解決死亡問題不可。

那麼，怎樣解決死亡問題？「明明德」。我們必須真切地彰顯內在的心性（自律道德）。內在的心性一旦彰顯，我們就會從內心最深處洞察到死亡的虛幻，從而不再畏懼死亡、超越死亡。人是無法欺騙自己的，你假設自己不畏懼死亡，那是沒有意義的，而是要真正地看穿死亡那種海市蜃樓的虛幻性，你纔不會被海市蜃樓的表象所迷惑。要想做到這一點，就得「明明德」，不斷地做「明」的工夫——「明」是一個過程，在此處作動詞，意爲彰顯、發明、實現——「明」什麼？「明」我們內在與生俱來的道德——自律道德，直到我們內在的與生俱來的自律道德彰顯出來。這就叫「明明德」。

自律道德一旦彰顯出來，我們就是聖人，就是「大人」。那時，我們就再也不屑去過「小人式」的生活了；那時，我們的心胸自然就大起來了，境界自然就高起來了，品德自然就純潔起來了，我們就會自律自覺地踐行人間的美德。這時，我們遵循人間的美德，不是因爲畏懼法律，而是出自良知、出自內在。良知驅使著我們過真善美的生活，過有品質的生活，過奮鬥奉獻的生活。這是自然的，而不是誰壓迫我們這樣做的。

如果我們內在的心性、德性還沒有彰顯出來，即使是拿刀架在我們脖子上也沒有用，因爲總不能威逼一輩子。如果明天沒有人監督我們了呢？我們就不再做了嗎？這都屬於他律道德。在自律道德下，一切皆出於自覺，一切皆出於自願。因爲我們知道，一旦違背自己內在的自律道德，就會被「天誅之，地滅之」；一旦遵循、臣服於自己內在的自律道德，我們將獲得「天讚美之，地成全之」的生活，我們就會過上一種人格高尚、無生無死、自由自在、創造光明的生活。兩相比較，我們還是願意選擇過臣服於、遵守於內在自律道德的生活。

不是所有的道德都是束縛我們的，衹有外在的他律道德是束縛我們的。儒家給我們提供的是內在的自律道德，自律道德是成就我們、充實我們、解放我們的。自律道德與他律道德是兩種完全不同的道德，所以不能用他律道德的眼光來看待自律道德，不要一提到道德，就認爲是一種道德說教，就認爲是一種很討厭的東西——一種給我們帶來枷鎖和束縛的東西。

四、親民

「明明德」後，就會自然地過渡到「親民」。「親民」是什麼？「親民」就是外王。內聖做好了，我們就可以在內聖的基礎上，開始做外王的工作。親民的具體表現，就是「三不朽」，即立功、立德、立言。這「三不朽」皆是指向別人的，是爲了天下人的福利而做的工作。

親民就是愛民，用佛家的話說，叫普度眾生。對所有的民，我都要盡最大的可能幫助他們、關愛他們。這種幫助和關愛，是建立在自律道德的基礎上的。如果我們內在的自律道德沒有得到彰顯和開發，這種關愛一定是假愛，一定是出於某種不可告人的目的而產生的一種虛假的愛，不會像孔子、孟子那樣真愛民眾。在什麼樣的情況下才會有真愛呢？當我們內在的自律道德彰顯出來以後，臣服於自己內在的自律道德，在這種情況下，我們才會真切地去愛他人、關懷他人，盡己所能成就他人。

因此，可以說「親民」是建立在「明明德」的基礎上的。「明」了多少「明德」，我們就做出多少自覺的「親民」之舉。如果我們內在的「明德」徹底彰顯了，我們就徹底「無我」了，眼中衹有他人，沒有自己，一定會是這樣。

五、止於至善

把「明明德」和「親民」兩者都發揮到極致，不斷地擴充、深化、昇華，當擴充、深化、昇華到了極致的時候，會怎麼樣呢？這種極致的狀態就是「止於至善」。「至」就是極致，「善」就是讚歎，意爲：到了極致就好了。

不斷地「明明德」，不斷地「親民」，「明明德」與「親民」都達到了極致的時候，也就是內聖和外王都達到了極致的狀態，就叫「至善」的狀態、「至善」的境界。「至善」是對「明明德」和「親民」而言的，

「明」到極致、「親」到極致，這種極致就叫「至善」，也就是說，「明明德」與「親民」達到了盡善盡美的程度。

六、德化人生

第三句「在止於至善」，是配合著前兩句「在明明德，在親民」說的。對內是「明明德」，對外是「親民」，合在一起叫「內聖外王」。「內聖外王」合在一起，就叫「大學之道」。

「大學之道」中的「內聖（明明德）」就是「爲己之學」。一旦「爲己之學（明明德）」完成到盡善盡美、止於至善的程度，我們就會扭轉「天誅地滅」爲「天助地成」，就會過上一種自由光明的、不斷昇華的、不斷創造的人生。這樣的人生，儒家稱之爲「德性人生」，或者「德化人生」。

德化人生就是不斷地把我們自己融入自律道德之中，我們的身心言行就成了自律道德的一個顯化器，我們就是自律道德的化身。自律道德在儒家又有一個別名，叫「仁」。因此，「自律道德的化身」也可以用「仁的化身」來表達。那麼，歷史上，「仁」的化身最典型的代表就是孔子。孔子就是仁的化身，仁與孔子是分不開的，孔子就是仁，仁就是孔子。我們要想理解什麼是仁，請看孔子一生的言行，孔子一生的言行加在一起，就叫「仁」。「仁」通體貫穿於孔子的一切身心言行之中，孔子的每一個身心言行，都是「仁」的外化、「仁」的具體化。也就是說，孔子把「仁」活了出來。

東方文化，包括儒佛道的這些經典、這些理念，都不是用來學習的，而是用來「活出來」的。《大學》也不是用來學習的，也是用來「活出來」的，也就是把「仁（即自律道德）」，通過我們日常生活中的點點滴滴、言談舉止活出來。今天活出來一點兒，明天活出來一點兒，後天再活出來一點兒，不斷地彰顯、不斷地具體化，這樣的人生就叫德化人生。

歷史上，孔子就是把「仁」活出來的典型代表。孔子的一生就是德化的人生。而我們現在的人生，是「天誅地滅」的人生，不是德化的人生。

包括《大學》在內的整個儒家——範圍再大一點，以儒佛道爲代表的整個東方傳統文化，給我們指出來另外一種向上的、沒有死亡威脅的、走向圓滿的人生，名之曰「解脫的人生」，來扭轉我們此前「天誅地滅」的墮落人生。儒佛道都能夠給我們帶來解脫，儒家是通過走德化人生之路，也就是不斷地開顯我們的自律道德，來實現超越生死、穿透生死，使我們不再被生死所威脅。那麼，佛道兩家是通過別的途徑——佛家是通過走覺化人生之路，道家是通過走美化人生之路——不管通過什麼途徑，最終的結果是一樣的：超越生死、穿透生死，不再被生死所威脅，這樣的人生就叫「解脫的人生」。因爲死亡是人生中最大的束縛和威脅，一旦解除了死亡的威脅，這樣的人生一定是解脫的人生、自由的人生，一定是與我們現在完全不一樣的人生。這還衹是假設我們超越了生死以後，當我們真正實現了超越生死，人生比我們現在所想象的要美好得多。那樣的人生，在過去被形容爲聖人式的人生。其實，普通人在走上了德化人生之路後，就是聖人，僅此而已。

德不孤，必有鄰

古人一再強調，我們一生當中最重要的事情就是求道。孔子曰：「君子謀道不謀食。」意思是身爲一個君子，我們要去「謀道」而不要去「謀食」。「謀食」是指什麼價值觀？就是金錢至上的功利主義。我們不要當一個滿腦子衹有錢的功利主義者，我們要「謀道」。這纔是一個君子該幹的事情。現在我們絕大多數人都在「謀食」而不是「謀道」，這是不符合聖賢之教導的，正確的做法是我們要真正地成爲「謀道」之人。

如果我們去「謀道」了，那「食」怎麼辦？也就是說，我們的吃飯問題怎麼辦？孔子最得意的門生孟子回答了這個問題。孟子曰：「古之人修其天爵，而人爵從之。」意思就是如果我們修了「天爵（天道）」，「人爵」自然就「從之」，即人世間的功名富貴自然就會跟著來。這裡面其實帶有一點神秘主義的成分，至少對一般人來說是這樣。但是我們也可以把它理解成一種信念：衹要堅持追求大道或正道，我們在人世間一定不會過得太差，一定不用刻意去找功名富貴，反之，功名富貴自然會來找我們。耶穌在《聖經》裡說：「我就是道路。」意思就是衹要我們去求道，就會有一條路呈現在我們面前。這條路就叫「光明之路」，就叫「大道」。因此，一個修道之人是不會走投無路的，走投無路的都是非修道之人。衹要我們是一個堅定的修行者，永遠都會有一條光明大道伸到我們的腳下，衹要一抬腿，我們走的每一步都在光明大道上：不用我們操心。

對於上述這個現象，佛家和瑜伽也有相應的解釋。佛家和瑜伽把這個現象叫作「瑜伽」。「瑜伽」就是感應，就是相應。我們衹要一身正氣，就會感應一群和我們一樣一身正氣的人來到身邊；我們衹要是一個高貴的人，就會感召一群和我們差不多高貴的人來到身邊。這就是「有朋自遠方來」的真義。「有朋自遠方來」的意思就是即使很遠很遠的朋友都會被我們感召過來，對此我們不用懷疑。因此，瑜伽這種感應是超越時間、超越空間的——縱使幾千里之外的人都會被莫名其妙地感應或感召過來。

這裡面是帶有一點神秘學成分的，我們毋庸諱言。所以東方的學問有些地方確實有點不可思議，讓人不太好理解。「瑜伽」這兩個字就是最神秘的東西。雖然「感應」看不見也摸不著，但是很多人和事就莫名其妙地被感應來了：就可以「有朋自遠方來」，就可以「門有萬里客」——這些朋友被我們的德召召來、德應應來、德感感來。這就是「德不孤，必有鄰」。我們衹要是一個有品德的人，是一個追求大道的人，就不會孤單，就不會越走路越窄，就不會越活人越背；正好相反，我們會很充實，會越走路越寬，會越活人越旺。

理上雖如此，但我們能否真正將其踐行出來？這裡面就存在一個信任的問題：我們到底信不信任修行？具體地講，不管是佛陀、帕坦伽利也好，還是孔子、老子也好，我們真的信任他們嗎？我們真的像信任父親（母親）一樣地信任他們嗎？「孔子的教導就是我爸（媽）的教導。我爸（媽）說我有路我就有路。因爲這是我爸（媽）說的。我爸（媽）能騙我嗎？」我們能不能有這麼一種意識？如果我們有這麼一種意識，那就代表我們真的信任孔子了，真的能夠把孔子的話跟自己爸（媽）的話放到同等的位置，像信任自己爸（媽）一樣信任孔子：「我爸（媽）說的話能錯嗎？我爸（媽）能害我嗎？也就是說，孔子能害我嗎？孔子說『德不孤，必有鄰』，就『必有鄰』。因爲它是孔子說的，它是我爸（媽）說的。」如果我們有這樣的心態，就會「德不孤，必有鄰」。「鄰」是什麼？就是一群來幫助我們、協助我們的人。我們的德越大，鄰就越多，我們的朋友、協助者就會越多，就能幫助我們把事情做成。但是我們真的信任孔子說的「德不孤，必有鄰」這句教導嗎？真的相信耶穌說的「我就是道路」這句教導嗎？即使信任了，這個信任又有多少？估計我們大多數人僅僅是在腦子上信任一下，一具體落實到生活中，可能就懷疑：「這怎麼可能呢？衹要我一相信這句話，一進入這句話，就有一條路出現在我面前了？」這個時候就看我們的信任程度有多少了，如果我們真的信任它，就真的有一條路呈現給我們。這是生命的法則。

古今中外的聖人都在異口同聲地說這個法則。不僅是孔子、耶穌這麼說，帕坦伽利也在《瑜伽經》中說：「會出現一條光明之路，名爲：『（通向）三摩地之路』。它像寶石一樣珍貴。」這條路就是鑽石般的道路。中國的「道」，最原始的含義就是供人行走的「路」，所謂「道路」，一開始是「道」即「路」，「路」即「道」，後來才把這個「道」的含義慢慢地昇華到宇宙本體、生命本源、萬物之源的形而上層面。所以我們所說的「信道」「修道」「悟道」「證道」中的「道」，其實就是指那條光明之路。那條路是無形的、形而上的天道。如果我們真的信道、修道，就會出現一條無形的光明之路，它會使我們的人生之路越走越寬，越

走越順。如果我們是一個修行人，我們的人生肯定很順。但前提是我們要成爲一個真正的修行人，不要成爲一個偽修行人——充滿了俗知俗見，打著修行人的旗號，披著修行人的外衣，但其實我們不幹修行人的事，幹的都是俗事。這樣的偽修行人很多，我們不要成爲這樣的人。衹要是一個真正的修行人，我們就肯定越來越順，不用我們操心。

一個整天爲衣食奔波的人未必有衣食，一個不爲衣食奔波的人反倒不缺衣食。爲什麼？「修其天爵，而人爵從之」。一個修行人是從來不會向他的弟子們伸手要衣食的，而純粹是他的弟子們發心給他：發心就夠了，有那麼多的弟子發心，他就可以擁有一個很好的生活，而不至於每天爲這個衣食而發愁。他堅信「修其天爵，而人爵從之」，他堅信自己不用爲衣食操心，就可以擁有較好的衣食生活；他堅信他的人生之路會越來越好。事實也如此。因爲有這樣的信念，所以有越來越好的人生、越來越好的道路。

而我們呢？總是患得患失，總是想得太多了。其實，越是想得多，就越會少一分信任，少一分坦蕩。我們整個人生之所以沒有過好，就是因爲少了一分信任——對自己、對天道、對聖賢、對聖賢教導的信任。我們衹是聽了一堆理論，一落實到生活中，就不是那回事了，也就是說，我們的知和行不能貫通，知和行不能合一。我們在課堂上聽課的時候心想：「老師說得很對、很有道理，就是這麼一回事。」但一出課堂，回到現實中的時候，我們有沒有把從課堂中所學的這些知識真正貫穿到自己的生活和人生中，這就大有疑問了。

以我這麼多年帶學生的經驗來看，絕大多數的學生都沒有很好地或真正地把我課堂上的教導帶進日常生活中。即使有所帶進去，也都是大打了折扣地帶進去的。爲什麼？還是由於不信任和沒有信念。這就涉及我此前所說的，精進的前提是我們要把信任、信念、理想貫穿於其中。如果連我們自己都不信這些教導，怎麼可能把它貫穿到生活中？我們衹有有了一個堅強的信念——「對，就是這麼回事！」，才會真正地信任這些聖賢教導，才會自然地把它們貫穿到我們的生活中。這是很自然的，我們不需要問怎麼貫穿的問題。因此，我們千萬不要問「怎麼把所學的知識和聖賢教導貫穿到我的人生中？」這樣的問題。因爲根本就沒有如何去貫穿的方法。如果我們的信念沒到，縱使我們學了一萬個方法都是沒用的；反之，如果我們的信念到了，還需要問什麼方法嗎？因此，提上面這種問題的本身就是一種錯誤。凡是這樣提問的人一定是沒有把聖賢教導融入到生活中的人，反之，如果把聖賢教導融入到生活中了，就不會有此一問。所以，好多問題就是不該問的，因爲問的本身就是一種錯誤，甚至是一種罪過。

因此，我們衹要做到把所學的知識和聖賢教導貫穿到生活中去就行了，如果貫穿不進去，那是信念不夠的緣故。由於我們這一代人甚至是幾代人都沒有經過信念的培養，沒有經過信念的錘煉，導致我們沒有一點點的信念。這種現象尤其在我們這一代人身上最爲突出，我們上一代人也就是二十世紀五六十年代的人還稍微好一點，自七十年代改革開放後成長起來的這一代人，幾乎一點信念都沒有，因此特別麻煩。不管我給他們講什麼，縱使講得再好，但是他們因爲沒有信念，就無法把教導貫穿到生活和人生中去；而貫穿不到生活和人生中去的教導是沒有用的。就像我到很多地方去講課，儘管把很多東西都反覆強調過很多次，但如果他們不能把這些東西貫穿到生活中，僅僅是來聽一下，這是沒有用的。

記得有一次我去深圳講課的時候，也強調過這個貫穿的問題。我說：「今天晚上，如果你們不能把我馬上要講的內容貫穿到你們的身心中去，貫穿到你們的生活中去，那麼你們現在就可以回家了。免得我講得口乾舌燥的，你們在這兒坐得也不舒服，屁股也疼腰也酸，咱們何必這樣呢？我講了半天的內容，你們又無法把它們運用到現實中去，僅僅是把這些內容作爲一個記憶儲存到大腦裡，甚至你們把它作爲一個記憶對我來說都是客氣的，很多時候我的話只到你們耳朵三尺之外就飄過去了。要是你們能夠把我的話聽到耳朵裡，我都應該對你們表示感謝——你們還挺瞧得起我的話的。即使你們把我的話記憶到腦子裡去又能怎麼樣，你們捫心自問，它們能在你們的大腦中貯存幾天？估計能貯存三天就不錯了。三天以後，我今天晚上所有的討論都付諸東流了，也就是說我今天晚上的話在你們這裡能有三天的壽命就不錯了。這樣不僅你們聽得很累，我講得也很累，最後我的話衹有三天的壽命。這種事倍功半的事情有意思嗎？當然沒意思。你們如果衹是僅僅記一下這些話，是沒有意義和價值的；你們衹有把它們運用到日常生活中，它們才有意義和價值。」

其實在哪裡講課都涉及這個問題。講者口乾舌燥，聽者僅僅覺得教導很對，衹是聽了一下而不去踐行，這樣的教導有價值嗎？如果你們不把教導踐行出來，即使教導再「對」有用嗎？沒有用。很多事情不僅僅是停留在一個對錯的問題上就可以的，如果你們不把「對」運用到身心中，那它們跟「錯」難道不是一個意思

嗎？所以，你們得把對的教導運用到身心中活出來，這就是知行合一，這纔是正確的做法。所以無論是中國歷史還是印度歷史，各家各派都很強調這個知行合一。如果沒有知行合一，空談一套理論是沒有任何意義的。因爲空談之後，你們還是你們，我還是我，大家都沒有任何變化，沒有任何成長，這樣就把一場演講墮落成了一場笑話，墮落成了一場兒戲。

現在好多人的演講就是這樣的結果：講的人嘻嘻哈哈，聽的人嘻嘻哈哈，就像一場兒戲一樣。大家聽一場演講就像聽了一場戲，最後一鬨而散，各自回家去了，什麼變化都沒有。所以，我們能不能換一種方式來聽這個演講：無論我講到哪裡，你們的身心就跟到哪裡，你們的人生就跟到哪裡，這樣我們的身心就會在聽演講的當下發生變化。這纔是我想看到的結果。

對陽明四句教之闡釋

王陽明先生的《傳習錄》是我們人類思想史上的一部偉大的著作，它的價值絕不亞於《論語》《道德經》《金剛經》《六祖壇經》等這樣的經典！但是我們現在還沒有認識到它的價值所在，至少一兩百年來，當代中國人都沒有給它以應有的尊重和認識。對於中國人來說，最重要的經典都是《論語》《道德經》《金剛經》《六祖壇經》等等，它還排不上這個榜單。其實它完全可以和這些經典相媲美，甚至它在某一些地方的價值比這些經典有過之而無不及，它完全有分量躋身於世界第一流的智慧經典之中。

《傳習錄》是明代心學的集大成者王陽明先生思想的語錄體著作，其中記載了王陽明一生學問的宗旨——「四句教」，即「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」。下面我們將對這「四句教」進行詳細闡釋。

第一句是「無善無惡是心之體」。這句話講的是「體」，「體」即般若的「空、明、現」[1]的空性，空性就是超越性。這句話的意思是，超越了善與惡的是空性。我們這裡所說的善與惡，指的是人間的善與惡，人間的善與惡就是大戲論，那麼這句話指的是超越人間的大戲論。在究竟、終極的角度上來看，人間的一切全部要否定、超越，包括人間界定的真善美和假惡醜。因爲那是在後天的自我的基礎上界定的，因此它具有自我的四大過失：片面性、膚淺性、局限性和污染性。因此，在人間的學問、思想、文化中，錯的是錯的，對的也是錯的——哪怕真善美也是錯的。這句話是從「體」上來講的，「體」是超越人間後天的一切思想和文化，讓它們沒有容身之處，因此叫「無善無惡是心之體」。「心之體」就是般若、就是道，而般若和道是超越善惡的。

第二句是「有善有惡是意之動」。「有善有惡」中的善與惡是誰來區分的？區分善與惡的主人，是後天的那個「意」，「意」即「自我」。在儒家，「意」是一個不好的東西，相當於佛家所說的「識」。在佛家，衹要提到「識」一定是不好的，提到「智」則是好的；因爲「識」意味著後天，「智」意味著先天。在儒家，衹要提到「意」就是不好的，提到「心」則是好的；因爲「意」是後天的，「心」是先天的。「意」就是被後天的習氣扭曲、異化了的般若。那麼「有善有惡是意之動」的意思是，這個後天的「意」區分了真與假、善與惡、美與丑，又在這些真善美、假惡醜的基礎上，建立各自的思想、學說、觀點等等。因此所有的思想、學說、觀點都是建立在真善美、假惡醜這些基本的概念之上的。那麼真善美、假惡醜是建立在什麼之上的？後天的「意」。然而，凡是「意」區分出來的真善美和假惡醜都是相對的真善美和假惡醜。所以，在我們這個世間，關於什麼是真善美和什麼是假惡醜，不同的時代有不同的定義，一直在討論。即使討論出了真善美和假惡醜，這種真善美也只是相對的正確，不是絕對的正確；這種假惡醜也只是相對的錯誤，不是絕對的錯誤。

第三句是「知善知惡是良知」。「知善知惡」的「知」有兩層含義：第一層含義是超越的智慧；第二層含義是主人公。首先給大家介紹第二層含義。古代有「知府」「知州」「知縣」之說，「知府」就是掌管一個府城的人，即一府之主；「知州」就是掌管一個州城的人，即一州之主；「知縣」就是掌管一個縣城的人，即一縣之主。所以，「知」有掌管、掌控的意思，後來又演變成主人的意思。那麼「知善知惡」就是善與惡的主人公的意思。有一個高於善與惡的主人公——就是能讓善成爲善、讓惡成爲惡的那個「主人公」是誰？是「知善知惡」的「知」。其次給大家介紹第一層含義。古代的「知」和「智」是通用的，「知」就是「智」，「智」就是超越的智慧。「知善知惡」就是「智善智惡」。「智善智惡」是什麼意思呢？就是知道善與惡的智慧。用我們現在的話說，就是能區分善是善、惡是惡的那個智慧。因此，「知善知惡是良知」的意思是，知道善與惡的智慧是良知。

那麼，這裡就出現一個了問題：誰能區分真善美和假惡醜。儒家跟佛家在這一點上是完全一樣的，即相對的真善美和假惡醜是以「意（後天的意識）」來區分的，而絕對的真善美和假惡醜是良知（即佛家的般若）來區分的。良知或般若能區分出絕對的真善美和絕對的假惡醜，也就是說，真善美和假惡醜的終極審判官，

[1] 佛家的「般若」又名心性，它具足體、相、用，在大圓滿中習慣地概括爲空、明、現。空即空性，指心性（般若）之本體（般若自身並非唯有空性，還有自足性、自律性等，但對行者而言空性最爲重要，故列於首位以代表其它）；明即（無相）光明，指心性（般若）之無窮妙相；現即顯現，指心性（般若）之無限妙用。

根本不是我們常人的這個意識，而是超越常人意識的良知或般若。它們如上帝一般能對這個世界和人類的真善美和假惡醜給出終極審判（「審判」是基督教的一個重要的觀點）。這個「終極審判」的「終極」，我們千萬不要以爲它是地球末日，它與時間無關，與地球是否毀滅無關。這個「終極審判」指的是究竟的審判、無上權威的審判，而且它在時間上是無時不在的，在空間上是無處不在的。其實我們現在就在經受著終極審判，只不過我們不知道。終極審判始終在悄悄地進行著，即使我們人類坐著宇宙飛船跑到銀河系之外的某一個星球上生活了，仍然避免不了終極審判。終極審判如影隨形地跟著我們，隨時給我們審判。這就叫無時不在、無處不在。

它審判我們什麼？所謂「善有善報，惡有惡報」，真善美有真善美的審判，假惡醜有假惡醜的審判。這個真善美和假惡醜的終極審判官就是良知或般若——西方把它叫作「上帝」。西方說上帝是人類的終極審判者，我們儒家說良知是人類的終極審判者，佛家說般若是人類的終極審判者，道家說道是人類的終極審判者：這幾個說法的意思是一樣的。我們遠離真善美、良知、般若、道或上帝而獲得的終極關懷缺失癥的那些症狀，諸如空虛感、無聊感、無意義感、無價值感、被拋棄感等，就是良知、般若、道或上帝對我們的審判（在道家稱之爲「天網恢恢，疏而不失」）。除此之外，生、老、病、死也是良知、般若、道或上帝對我們的審判。總之，我們衹要不成佛、不成聖，怎樣做都不對。

因此，我們不要自作聰明——以爲自己可以不用成佛、成聖，自作聰明衹是一種掙扎。我們越掙扎就越錯，我們本來有三個錯，掙扎後有了五個錯；就算我們不掙扎也是錯。無論我們掙不掙扎都是錯！只要成佛、成聖了，一切都是對的；衹要不成佛、不成聖，一切都是錯的。我們不要以爲這樣做是錯的，那樣做就不是錯的。站在究竟的角度來看，錯的是錯的，對的也是錯的。「錯的是錯的」好理解，問題是「對的也是錯的」，這纔是要命的。難道你們沒有發現嗎？我們一輩子所追求的被認爲是對的東西，站在終極角度來看——天哪，它也是錯的。那麼對的從哪裡來？從良知來。衹有良知才能給我們區分出什麼是對的，什麼是錯的。基於良知的一切言行都是對的，基於自我的一切言行都是錯的。衹有良知才有權利讓對成爲對，讓錯成爲錯。因此，「知善知惡是良知」。

第四句是「爲善去惡是格物」。「爲善去惡」講的是用，「用」即修行。但是，這個「用」也是要超越地理解，如果淪陷在爲了善而善上，那也是惡。因爲我們說得很清楚，基於自我的一切言行都是錯的，衹要建立在自我——後天的「我認爲」和「我覺得」之上的一切行爲——包括所謂的善行，從究竟角度來講，都是錯的。我們是要「爲善去惡」，但「爲善去惡」到了一定程度，就要超越「爲善去惡」，進入到第一句的「無善無惡」的「體」中，纔是究竟解脫。也就是說，最後一句的「用」和第一句的「體」，必須首尾呼應。

儘管良知、般若、道或上帝這個「體」是超越善惡的，但是它要落實到人間的現實生活中來，是要「爲善去惡」的。當它從超越層落實到現實層的時候，是要堅持真善美、假丑惡的。這就牽扯到佛家大圓滿[1]所理解的「空、明、現」的「現」了。「現」能現出現象世界的萬相，在現出來的種種相上，是條理清楚的：山就是山，水就是水，火就是火，太陽就是太陽，月亮就是月亮，四季就是四季，男人就是男人，女人就是女人，對就是對，錯就是錯，善就是善，惡就是惡。這都是不能亂的，是各就各位的：在自然界上，山歸山位，水歸水位，火歸火位，日月歸日月位，四季歸四季位（春歸春位，夏歸夏位，秋歸秋位，冬歸冬位）；在人類社會上，就是「君君、臣臣、父父、子子」，即君歸君位，臣歸臣位，父歸父位，子歸子位。因此現象不能亂，現象一旦亂了，整個自然界和人類社會就亂了，因此儒家才提出要「物各付物」。「物各付物」就是物各歸其物的意思；所謂的「物各歸其物」，就是如上所述的各就各位的意思。一旦不歸位就會亂：若自然界不歸位，自然界就會亂；若人類社會不歸位，人類社會就會亂。

在北美有一個著名的佛學家談錫永，他對這個大圓滿「空、明、現」的「現」有一個說法。目前這是我見到的歸納得最透徹、最準確的一個說法[2]。「現」即佛家所說的緣起，「緣起」即佛家對「世界來源」的認識。從這個角度來講，佛陀講了如下幾種緣起：

終極的緣起爲「相礙緣起（法界緣起）」，比「相礙緣起（法界緣起）」低一級的爲「相對緣起（真如緣起）」，比「相對緣起（真如緣起）」低一級的爲「相依緣起（阿賴耶識緣起）」，比「相依緣起（阿賴

[1] 大圓滿即藏傳佛教寧瑪派的最高大法，位居寧瑪派九乘佛法之巔，或曰一切佛法之皇冠。
[2] 關於談錫永對「現（即緣起）」的詳細解釋，參見《四重緣起深般若》（華夏出版社，2009 年）一書。

耶識緣起）」低一級的爲「十二因緣緣起」，比「十二因緣緣起」低一級的爲「業因緣起（業感緣起）」。這些都是佛家的緣起論，從業因緣起論到相礙緣起論的過程，就是佛家對現象世界由淺入深、由點到面、由外表到本質的認識的過程。

所以佛陀不是一次性就把現象世界的本質給我們講出來的。他認爲這個東西太深奧，要分幾步講；如果他一次性就把它講出來，生怕我們聽不懂。因爲我們常人的理解力太差，爲了讓我們領悟現象世界的本質，佛陀慈悲，把本來完整的一個東西分了幾步來講。因此有初級緣起、中級緣起和終極緣起之分。那麼，最初的緣起就是業因緣起，終極的緣起就是相礙緣起。下面簡單介紹一下這幾個緣起[1]：

業因緣起就是業感緣起，主張整個人生和宇宙萬物，都是由有情識的眾生之業力感召而生成的。此爲小乘佛教的理論基石。

十二因緣緣起，是佛家從因果律出發對宇宙人生進行了深刻的分析，關於我們這些眾生的身心和人生的來源，有一個「十二因緣」之說。這十二因緣即是無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。

緣起論到了大乘，就從業感緣起發展出「阿賴耶識緣起」和「真如緣起」等各類緣起思想。阿賴耶識緣起與其它緣起理論的區別，可以概括爲四個字：唯識無境。阿賴耶識緣起理論是建立在「八識」和「種子與現行」基礎之上的。中國大乘八宗之一的唯識宗是建立在阿賴耶識緣起上。而整個唯識宗的學問複雜得不得了，我們至少要研究三五年才能入門，七八年才能有小成，二十幾年才能有大成。真如緣起是《大乘起信論》的理論基石。《大乘起信論》，是中國大乘佛教的重要著作，也是中國佛教宗派的基礎理論。《大乘起信論》認爲，宇宙萬法（即宇宙人生一切現象），均是由「真如」隨緣而起的。中國的華嚴宗就是建立在真如緣起之上的學派。

那麼，終極的緣起爲「相礙緣起」，也是密宗的「大圓滿緣起」或「法界緣起」。大圓滿歷史上的第一部著作，名叫《大圓滿六百四十萬偈續》，由六百四十萬句偈組成（若一句偈以五個字計算，六百四十萬偈就是三千兩百萬字，可見是多麼厚的一本書），所談的就是相礙緣起。因此整個大圓滿都是建立在相礙緣起上的。相礙緣起簡單地講，就是從「空明現」的「明」中就開始定下「知善知惡」的「知」的規矩，即善與惡之規矩，待把規矩定好了以後，現象世界的萬相才開始顯化出來。萬相顯化出來以後，善惡、美丑、對錯、高低、前後、左右等全部各就各位，於是這個世界誕生了。因此才有這個世界的萬相，而且萬相互相不紊亂。這指的是萬相相礙而又緣起，「緣起」就是生起。

那麼如何從相礙緣起的「現」中退回到「空性」上？這就涉及相礙緣滅。因此僅有緣起是不行的，還要有緣滅。如何從相礙緣起超越而回歸爲相礙緣滅？這其實就是如何從佛家大圓滿止步的地方繼續前進而建立儒家的問題，也是如何將佛家和儒家真正打通的問題。在相礙緣起中就可以建立儒家，因此儒家是可以跟佛家的大圓滿對接上的。如何在人世間安立真善美、假惡醜？在儒家看來，這樣做一點也不矛盾，且不存在執著的問題。很多學佛的人說儒家執著於世俗的男女、功名和此生，認爲佛家不執著這些。那是因爲我們不懂相礙緣起的緣故。如果我們懂相礙緣起，在這個相礙緣起之上（就是在佛家的終極「大圓滿見」之上），就可以建立儒家，讓佛家給儒家輸入新的智慧和血液，而讓儒家煥發出新的生命力。在這個地方建立儒家，就相當於在儒家的背後打開一個源頭，讓其輸出源源不斷的能量和智慧來供給儒家，使儒家有不竭的動力往前走。這就是我們所總結的：佛家止步的地方，恰是儒家的開始之處。因爲佛家以成佛爲終點，而儒家認爲成佛纔剛開始。從這個佛家與儒家的交界之處，來談王陽明的學問，就更好談一些，看得也更透一些。

如何從「無善無惡是心之體」的「體」中降落到「有善有惡是意之動」？如何把「知善知惡是良知」的「良知」落實到現實中，在人世間「爲善去惡」？如何把「格物」始終貫穿在生活的事事物物之上，時時刻刻「爲善去惡（包括爲美去丑、爲真去假等）」？也就是說這「四句教」既有超越層，也有現實層。然而如何從超越層中降落到現實層中？當我們降落到現實層時，又能夠不犯把「三無（無我、無爲、無執）」變成「三有（有我、有爲、有執）」的毛病？讓我們既可以在人世間「爲善去惡」，又能夠保持「三無」。這是一個很大的問題。如果這個超越層和現實層的問題打不通，不僅意味著大圓滿中的「空、明、現」或「體、

[1] 關於「業感緣起」「十二因緣緣起」「阿賴耶緣起」「真如緣起」的詳細解釋，參見拙作《直指生命的真相——〈心經〉直解》（現代出版社，2017年）之《緣起與他在》一節。

相、用」打不通，也意味著幾千年來的儒佛道打不通。如果這個問題打不通，就是人類的損失，而不是某一個人的損失。落實到每個人而言，我們僅僅學佛，或僅僅學儒，或僅僅學道，都不夠圓滿；衹有把儒佛道徹底貫通，纔是真正的大圓滿。這個「大圓滿」的「大」才是真正的大。這樣做不僅是造福自己，也是造福全人類。

那我們現在就將儒家的最高境界、佛家的最高境界與道家的最高境界相互貫通，最後再落下來，就像瀑布一樣從上面貫下來：從體（空）貫到相（明）、再從相（明）貫到用（現）。這是一個非常大的智慧工程，也是我們這個時代的使命，是遲早都要完成的。即使我們這一代完不成，到了下一代還要接著完成。衹要完不成，這就永遠是個問題。如果這個問題得以解決，人類的文明就會前進一大步。如果這個問題沒有解決，我們人類就生活在彆彆扭扭之中，就生活在偏而不全之中，就生活在種種束縛與偏見之中。

我們現在正在研究這個問題，正在打通儒家、佛家和道家。衹要認識到問題的存在了，那麼剩下的衹是技術活罷了。我們通過註解一些經典就可以將它們打通了。關鍵是我們要認識到這是一個幾千年來人類遺留下來的問題。如何在佛家止步之處建立儒家？如何讓儒家在入世之時不迷失，不與世沉浮，而以入世的方式出世？這些都是大問題。能夠做到在入世中完成出世的修行，在入世中完成大圓滿的修行，這樣最好。比如，我們是一個種地的農民，能不能做到在種地的時候修行大圓滿，我們種了三年地之後獲得大圓滿的虹光身[1]成就？或者說我們是一個工程師，需要建一個能夠造福一方的水庫，我們就全心全意地用三年或三十年把它建好，當把它建好的時候，我們就把大圓滿的虹光身修成？或者說我們是一個鞋匠，我們在修鞋中把大圓滿貫通進去，修了三十年的鞋子，我們就獲得大圓滿的虹光身成就？衹要能夠將佛家的大圓滿與儒家貫通，這種可能性就完全存在。也就是說，把大圓滿的修行，貫穿於儒家的七十二個行業之中，如此我們在從事七十二個行業時，就是在從事大圓滿的修行。那麼這給人類的生命覺醒和解脫，將會找到一條非常新的路線。

王陽明的講學能夠達到兼顧超越層和現實層這一步，已經相當不容易了。但是在王陽明的基礎上，我們還可以做很多工作。比如，「爲善去惡」怎麼爲？能不能在「爲善去惡」中實現大圓滿成就？如果連大圓滿成就都實現不了，那麼怎樣才叫「善」？所以，這就是我們在王陽明止步的地方，可以繼續前進之處。我們在佛家止步的地方、道家止步的地方、儒家止步的地方，繼續往前推進，這不僅僅是學術、思想上的推進，也是我們生命覺醒和解脫上的推進——這纔是關鍵點。因此，我們始終不是爲了學問而學問，學問是爲生命覺醒和解脫而服務的；如果沒有生命解脫，縱使再好的學問，死亡一來就一文不值了。一個死亡就能把所有看上去天花亂墜的學問摧毀。正因爲我們深深地看懂了這一點，我們才不會爲了學問而學問。一切學問最終都是爲了超越學問而回歸到生命的覺醒和解脫之中的，這纔是學問的正確歸宿。

所以我們在王陽明這個著名的「四句教」上，還可以再做文章。儘管他已經把體、相、用都兼顧了，但是他那個時代的體、相、用在我們這個時代已經顯得有些不夠了，我們還可以在這個基礎上繼續前進。他是中國儒家最後一個聖人，在他之後儒家就再也沒有聖人了。他是明朝中期的人，從那時算起到現在也有四五百年了，那麼這四五百年來，儒家再也沒有出現第二個王陽明這樣大手筆的大師了。所以他的確是非常偉大，但是自他以後，儒學也就衰敗了。所以他的學問包括這「四句教」，都成了絕響。

[1] 虹光身的別名有光蘊身、光明身、無死虹身、大遷轉身、童子瓶身等。虹光身的英文是 Rainbowbody，意爲彩虹式的身體。通過修行達到（生前或死亡時）將血肉之身轉化爲火、光明、無身影（無質礙）或憑空消失等境界，統名曰虹光身成就。

爲何智者要造神

自我的狡猾性是超出一般人的想像的，而且自我在不同的時代、不同的個人那裡有著無限多樣的表現方式。因此，我們就要針對它的問題、它的特點而講相應的法。這個法不能順著自我講，而是針對自我講，這樣的講法才會更有效、更對癥。

在不同的時代，該怎樣講話、怎樣講法、怎樣傳播真理，是有大智慧的。如果我們不能跟這個時代相應，所講的話與這個時代風氣不相脗合，那麼這個時代的人就不喜歡聽。儘管我們講的是真理，但是它不容易被別人接受，這就是一種失敗的傳播真理的方式。在不同的時代用不同的語言來講說同樣的真理，這裡面就需要有與時俱進的智慧，這種智慧就叫「方便般若」。其實我們在這個時代講的真理和古人在兩千年前講的真理沒有任何差別，因爲真理衹有一個。但是在講說真理、展現真理並讓大家領悟真理的過程中，所採用的手段和途徑就會因時代的變化而有千差萬別。過去人們所採用的一些手段，現在就不適合使用了，因爲時代變了。

比如說，過去的開悟者、智者喜歡用「神」來普度眾生。他們創造一些神出來，樹立一些神出來，讓人們通過這些神領悟生命的諸多內涵。其實這些神根本就不存在，完全是這些智者們爲了普度眾生的需要而杜譔、編造出來的。每一個民族都有各自的神，都編造了很多很多的神，把所有的神統計起來，數量甚至比人還多。這個世界上怎麼可能有這麼多的神，它們吃什麼呀？其實所有的神都是人——主要是智者所編造的。縱觀古今，整個人類的文明史就是一部造神史，不斷地在造神，不斷地有新的神被造出來。

那麼現在我們就要問，爲什麼歷史上的這些智者們要造神？難道不造神不行嗎？他們造神有什麼目的，有什麼動機？如果是一兩個人在造神，我們可以說他腦子進水了；但是如果全人類都在造神，我們總不能說全人類腦子都進水了吧，這也說不通。這就需要我們去研究、去思考了。爲什麼這麼多的智者如此熱衷於造神？男神、女神、老神、少神，山神、水神、火神、雷神，等等，一個又一個神被創造出來；而且同一類別的神在不同的國家、民族或地區還不一樣，比如雷神，日本有日本的雷神、菲律賓有菲律賓的雷神、中國西藏有中國西藏的雷神，這些雷神根據地區的不同而有千差萬別。這麼多的神，除非你是搞專業研究的，才能把它們弄清楚，如果不是專業研究，你數都數不過來。

其實，世界哪有這麼多神，智者們造這些神的真正目的是用來化除我們的自我的。爲什麼要化除自我？因爲一旦有自我，必自大、自私，你有多麼強的自我，就有多麼強的自大、自私。自我和自大、自私是一回事，越自我就越自私，越自我就越自大。整個人類都非常自大，衹是有的人的自大相對小一點，有的人的自大相對大一點——世上沒有不自大的人，只不過是看誰的自大更小一點，前提是我們都自大。所有的人都自視很高——自以爲了不起，自以爲了不得，自以爲很厲害，自以爲很能耐。這都屬於自大範疇。那麼，該怎麼消滅這個自大？靠人的力量不行！因爲他不服你，在自大者的精神裡，你即使再有智慧，也衹是人，他是藐視你的，是俯視你的，這樣你怎麼可能消除他的自大呢？你是消除不了的。因此智者們就想了一個辦法，造了一些神，說：「你大，還有一個比你更大的。」「誰？誰？還有誰比我大？」智者說：「他在天上，不在你周圍。」自大的人在周圍找不到比自己更大的，巧得很，他周圍的人也沒找到比自己更大的——每個人在周圍都找不到比自己更大的。在這種情況下，你在他身邊造一個人是不起作用的，你必須在天上、在雲彩上造才有用，然後問一句：「他比你高吧？」此時，自大的人才會勉強承認：「好像比我高。因爲他在雲彩上，我在地上。」

因此，智者通過神來發號施令，要求人做一些正確的事情，其實這些號令就是從智者那裡發出來的。那麼，爲什麼智者不直接教導人呢？爲什麼智者要繞一個彎子，通過神的口來教導人呢？因爲智者直接教導人，人根本不聽啊！自大的人會說：「你教導我？我還想教導你呢！你不知道我是誰嗎？看來有必要讓你知道一下我是誰……」所以你直接教導是沒有用的，自大的人對你生不起信任、生不起恭敬心，他不願意放下身段、放下自大，你教什麼都沒有用。他會說：「你教我一句，我教你十句，看咱倆誰能教誰。」在這種情況下怎麼辦？智者萬般無奈，就去造了一群神，說：「那些話不是我說的，是神說的。我的話一文不值，你別聽我的。」然後聽的人說：「嗯，我看也像，我看你的話就是一文不值。」智者說：「我的話一文不值，神的話

怎麼樣？神的話你總該聽吧。」智者就是通過這種方式教導世人的。因此所有的神話都是人話，所有神講的話都是人講的話，這個世上就沒有神在講話。神講出來的那麼多貌似智慧的話，其實都是人借助神的口說了出來——智者先輸送給神，再從神那裡輸送下來，也就是先從地球輸送上去，再從上面返回地球，繞了這麼一圈再回來。

爲什麼要這麼麻煩？就是因爲每個人都太自大了。難道地球人直接對地球人說，不行嗎？不行，地球人跟地球人說不起作用，必須以神的口氣來說才能起作用。那麼多的經典實際上都是人寫的，沒有一句話是神寫的。但是我們一致承認：所有的經典都是神說的話，不是人說的話。這都是爲了抬高這些經典的權威的一種手段。如果不抬高這些經典的權威，人們就不願意放下身段去學習。如果人們不去學習，這些經典不就發揮不了照亮世人的作用了嗎？所以智者就假稱這是神的經典，這是上帝的話，這是太上老君的話。一句「老君曰」，就把你嚇住了——這不是「張三李四曰」，是「老君曰」，趕緊去洗手、上香，上完香以後換上新衣服，開始把「老君曰」這個書拿上來，恭恭敬敬地讀。我要說是「潘麟曰」，他準會說：「潘麟是誰呀？他還能曰？算了算了，扔一邊去吧。」一說「老君曰」，一說「上帝曰」，就不一樣了——「上帝？上帝！上帝說的，我能不聽嗎？」這就是方便法門。

所有的智者都知道神是不存在的，但是所有的智者一輩子最熱衷的事情就是造神。現在，大家知道智者的苦衷了吧。所有的神都是不存在的，但是全人類的智者達成了一個同盟，鐵嘴咬定——神是存在的！雖然所有的智者都心知肚明，其實神根本就沒有存在過；但所有的智者就像達成同盟一樣，好像他們有 QQ 群，他們在 QQ 群裡面交流過，約好了，這些經典就是「老君曰」「上帝曰」「安拉曰」，絕對不是「人曰」。智者們想用這種方式逼著人們放下身段、放下自大來接受智慧的教導，以發揮經典的作用。

但是這個時代的地球人好像變聰明瞭，這個同盟被攻破了。有一群人開始公然懷疑神的存在，所以再用神來威懾大家、引誘大家，作用就變得越來越小；甚至在很多人那裡已經不起作用了，因爲很多人宣佈自己是無神論者，尤其是一個叫中國的地方，那裡有一群無神論者，你對這群無神論者說「上帝曰」，它不好使。這就又需要與時俱進。這個時候，你就不能再用「神曰」，而要換一種方式。因爲這個時候你再跟他們談神曰，已經不好使了，他們好像隱隱約約識破了這個詭計，識破了這個流傳了幾千年的謊言。謊言一旦被識破就不好使了，在這個時代，我們要研究出別的方式，不能再把神抬出來了。

整個人類的發展趨勢是去神化的，也就是去宗教化的。儘管現在還不斷有開始信神、信仰各種宗教的人，但是總體而言，就整個人類的發展而言，趨勢是去神化、去宗教化的。那麼在這種情況下，我們就需要與時俱進，不能再動不動就把神抬出來，這不好使，也沒有用。當然，我們這裡講的是真正愛人類的一種方式；那些別有目的的人，拿神去坑矇拐騙的人，他們的行爲則另當別論。在這個時代，我們必須與時俱進，必須不斷探索研究，找到合乎這個去神化時代的新的講說真理的方式、消除自我的方式、獲得覺醒的方式——我們現在就是在做這個嘗試，就是在做與時俱進的嘗試。我們還不敢說一定能成功，但是我們總要去嘗試。時代在發展，我們一定要跟上時代，一定要與時俱進；不能時代都已經前進一大步了，我們還落在後面，還在搞神，還動不動神來神去的。如果在飛速前進的時代大潮中，還因循守舊、祭神拜鬼，那就衹能被時代拋到九霄雲外了。

我可能孤陋寡聞，但據我所知，當代大量儒佛道的傳播者們並沒有意識到「狼」來了，他們還在重複使用著兩千年前使用的傳播方法。說實在的，這方法在兩千年前非常成功，但是兩千年後的今天，它已經不好使了。這個時代，需要你變化一種方式來表達真理。否則，你就會被這個時代無情地拋棄——你不要度眾生了，眾生度你還差不多；你也不要向眾生宣揚真理了，眾生向你宣揚真理還差不多。現在，能夠真正意識到要與時俱進並切實踐行的哲學家、宗教家、思想家、學者，是少之又少的。多數宗教家、多數神職人員、多數所謂的修行者、多數所謂的國學愛好者，他們的思想都停留在清朝以前，這還是好聽的，我還沒說唐朝以前，事實上好多人都生活在唐朝以前。他們這個樣子怎麼能夠弘揚國學，怎麼能夠把佛陀的智慧、孔子的智慧、老子的智慧帶到這個世界上來，造福於當世呢？！

我們需要一大批人，真正地與時俱進，真正地找到與這個時代、與我們的身心相契合的方式，來講說古老的智慧和古老的真理。真理並沒有變，但是我們傳播真理的方式要與時俱進。很多學國學的人，一學思想就往回退，整個思維方式都能退到唐朝以前。這怎麼能行？我們學習國學，不是爲了讓我們倒退入歷史中的。

我們是要走進歷史，但我們走進歷史，是爲了從歷史中汲取經驗、汲取智慧，從而開創更美好的未來的。我們的落腳點是未來，而不是過去，走進歷史不等於死在過去。但是現在有很多學國學的人，開始是爲了走進歷史，可走著走著就死在過去了。他們簡直就像唐朝人再生一樣，你聽他們講話，倒有一種穿越之感——不知道是你穿越到了唐朝，還是唐朝人穿越到了現在，你面對的是不是一個當代人，你都已經恍惚了。如果我們這群國學愛好者、國學的傳播者、東方智慧的講說者，都是一群「穿越者」，那怎麼能行？我們不是要拋開歷史，歷史是一定要走進的，因爲我們要從歷史中汲取經驗、汲取智慧。不走進歷史，我們怎麼汲取呢？但是我們要有一個清醒的認識：我們走進歷史，汲取歷史的經驗、汲取歷史的智慧，是爲了開創一個更美好的未來。這個落腳點萬萬不能丟失呀！一旦丟失了，我們走進去就出不來了，就像現在很多的國學家一樣，衹有進去的，沒有出來的。你能走進去，還能跳出來，這纔叫智慧。能進得去卻跳不出來，你就死在歷史中，跟歷史一起被埋葬，跟歷史一起被拋棄。

我是研究國學的，我是研究東方文化的，但是我特別怕和國學家接觸。可能我跟他們有一些差別，一跟他們說話，我就恍惚了，我就感覺到不是我被穿越了就是他們被穿越了，反正我們中有人被穿越了，我就感覺到我在和唐朝人說話。他們的那種思維方式、思維觀念是如此的陳腐、如此的老舊，但他們並不自覺——他們並沒有意識到自己老舊，並沒有意識到自己陳腐。誰說學習國學一定是陳腐的？國學跟陳腐能有關係嗎？國學家是天下最時髦的一群人，因爲他們的眼睛永遠看著未來，他們永遠要開創未來，他們是要「爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」的。故而，他們斷不可「絕學」未繼、「太平」未開，卻「出師未捷身先死」，把自己葬送在歷史中。他們必須去完成自己的使命。他們比我們一般人還要超前，應該是最時髦的一群人，應該是走在時代最前沿的一群人，這樣的人才能被稱爲國學家，才能被稱爲民族的希望、文明的希望。不然，如果是文明帶著你走，而不是你帶著文明走，那你怎麼能成爲文明的希望呢？

再論生命科學的鬼神觀

按語：2014 年 3 月，潘麟先生在講授《密勒日巴尊者傳》時，曾以「論鬼神文化的生命科學內涵」爲題做過一次專題講授。在潘麟先生看來，那次講授已經將鬼神問題講說清楚。2022 年 2 月，先生與幾位學人交流時，發現還有人在糾纏鬼神問題。於是，先生再次就鬼神問題做深入闡述。現整理成文，以饗讀者。

我們現在再說一說鬼神問題，對它做個更清楚、更全面、更透徹的闡述。

一、鬼神的定義

關於鬼神，通常有兩種定義：一種是方便定義，又稱方便說；一種是究竟定義，又稱究竟說。方便說實際上就是權說，而究竟說則是從最徹底或曰終極的角度來說。

第一，權說或曰方便說（非究竟說）的鬼神定義。什麼是鬼？低於人類心智者謂之鬼。其實，我們人類的心智就夠低的了，但是鬼比我們更低。通常，衹要是比人類的心智更低的生命體，我們就統稱爲「鬼」。那什麼是神呢？高於人類心智者謂之神，或曰覺醒程度高於人者謂之神。神包括神靈、佛菩薩、聖賢、神僊等在內。當然，這裡面還可以細分。譬如，根據覺醒的程度，菩薩可以細分爲一地菩薩、二地菩薩、三地菩薩等等，一直到十地菩薩；再譬如，聖賢可以細分成小賢、中賢、大賢、聖人；再譬如，神僊也可以細分爲人僊、地僊、天僊、神僊等幾個級別。其他的我們就不逐一列舉了，我們就把這些比人類的心智覺醒程度更高者統稱爲神。

也就是說，從非究竟說的角度看，神就是覺悟程度或曰心智程度高於人類的生命體，是一個活著的相對獨立的生命體。鬼也是如此。鬼就是覺悟程度、心智程度低於人類的生命體。這是從方便說的角度來定義鬼和神的，兩者合在一起統稱爲「鬼神」。

第二，究竟說的鬼神定義。如果從究竟說的角度來看，是沒有神，也沒有鬼的，有的只是生命的不同狀態或曰心性的不同狀態之呈現。因此，從究竟角度看，所有的鬼神都不是鬼神：神不是神，是什麼？是心性的高級呈現。鬼不是鬼，是什麼？是心性的低級呈現。因此說到底，神不存在，衹有心性存在；鬼也不存在，衹有心性存在。

無神無鬼，衹有心性或曰衹有生命，這個究竟說解答了以佛家和道家爲代表的關於鬼神論的兩個貌似衝突的觀點。

以佛家來說，佛家一方面肯定鬼神是存在的，但在《金剛經》《心經》《法華經》等大的經典、終極經典和了義經中又一致否定了鬼神的存在。譬如，《金剛經》說：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」因此，幾乎所有的佛教徒（包括道教徒）都有一個困惑：鬼神到底是存在還是不存在？因爲佛家一會兒說鬼神是存在的，一會兒又說「以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。既然說如來是無形無相的，那到底這個鬼神是有形有相還是無形無相呢？反過來說，我們到底是把鬼神看待成有形有相的存在呢，還是看待成無形無相的存在呢？或曰，到底是把鬼神看待成個體化存在呢，還是看待成共性化存在呢？所謂「共性化存在」就是心性化存在。心性是共性，因爲誰都有心性，你的佛性、我的佛性和釋迦牟尼的佛性是一樣一樣的，這就是共性。所以說心性是共性。那麼，所謂「個體化存在」，就是我們的個性所表現出來的個體存在。衹有個性才有個體。因此，「個性」跟「個體」是同義詞，沒有個性則無個體，沒有個體則無個性。因此，「到底鬼神是個體化存在，還是非個體化存在？」，也可以表述爲「到底鬼神是個性化存在，還是非個性化（即共性化）存在？」

這裡面就有方便說和究竟說之別。首先，從方便說的角度看，所有的鬼神都是個體化存在，或曰都是個性化存在，因此完全可以把他們看待成個體或曰有個性的個體。譬如說，觀音有觀音的個性，文殊有文殊的個性。再譬如說，道教的真武大帝有真武大帝的個性，太上老君也有太上老君的個性。（其中個性就是個體）這是從方便說的角度看。其次，從究竟說的角度來看，他們的本質是生命、心性，我們就不應該把他們視爲

個體、個性的存在，而應該把他們都看待成生命、心性之或高或低的不同呈現，或曰生命、心性的不同功能、屬性之臨時性呈現。所以，我們不要被這個臨時性呈現出來的外表所迷惑。因爲這些外表是無常和虛幻的，故不要在意。我們應該去留意、關注的是，透過這些個體也即這些神和鬼，來讓我們對心性諸般內涵之豐富性、層次性，擁有更親切、生動、直觀、深刻的認識。這就是把他們視爲心性臨時的外在顯化，他們就是心性，就是生命。這是從究竟說上來看。

儒家起步就堅持對鬼神的究竟見。因此在儒家，是沒有個性化、個體化之鬼神的，也沒有建立在個性化、個體化的鬼神基礎之上的宗教崇拜、鬼神信仰以及相關的儀式儀軌。

而佛家和道家兼具方便說和究竟說這兩者。它們既有大量的經論來討論作爲個體化、個性化存在的鬼神，並積極地創造一些建立在鬼神之上的宗教式之儀式儀軌以供信徒朝拜，以供信徒實踐這樣的宗教生活。同時，它們又有大量的經論來闡釋鬼神的本質即是生命、心性的真相和內涵。但這樣一來，就給佛家和道家的信徒們帶來了巨大的困惑：怎麼在這本經裡講鬼神是實有存在、真實存在，而在另外一部經裡又說鬼神根本不存在，說什麼「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」，弄得信徒都糊塗了。那麼，到底是應該以色見如來，還是不以色見如來？到底是將其視爲個性個體，還是不視爲個性個體？相當多的人就在這個地方產生了困惑。

現在，我們就把這個困惑講清楚。佛道兩家既把鬼神當作個性、個體看，又把鬼神當作心性之臨時性、虛幻性的外化來看，即鬼神的本質是心性。因此，鬼神既是個性、個體化存在，也是心性（共性）化存在，同時兼具兩者。並且，佛道兩家還用了義和不了義兩種方式提醒其信眾，一再告訴其信眾，當把鬼神視爲個體化、個性化存在的時候，這種觀點、思想、態度是不了義的，不能止於此，要去追求了義見。什麼是了義見呢？就是要把鬼神視爲生命之豐富內涵的呈現，並且這種呈現是臨時性、虛幻性的。如果一個人這樣看待鬼神，那他就擁有了了義見，即究竟見。佛道兩家強調，衹有了義見才值得追求，不了義見不值得追求。因此一個人不能長期地處在不了義見中，應該盡快拋棄它，進入到了義見中。這就是佛道兩家對待鬼神的態度。

二、生命科學對鬼神的態度

生命科學完整地繼承了佛道兩家對待鬼神的態度。即生命科學始終強調，鬼神衹是心性的一個臨時性的虛幻之呈現。借助鬼神來讀懂或曰進一步讀懂心性的內涵，這纔是一個生命探索者該有的鬼神態度或曰鬼神觀。

鬼神觀是生命觀的有機組成部分。一個良好的鬼神觀，直接關乎我們的生命觀之科學性和正確性。如果以探索的眼光對待鬼神，去探索鬼神的本質、背後之真相，這是生命學家。而把鬼神作爲对象去膜拜，去從事各種祭祀活動、儀式活動，這是宗教徒。由此可知，宗教徒與生命學家有著本質上的不同。

當初，釋迦牟尼在創設鬼神的時候，本意是要借助鬼神的言行和所做的事，來讓大家更親切、生動地理解生命的內涵。從本質上說，釋迦牟尼是一個真正意義上的生命學家，而不是宗教家。但後來，人們把釋迦牟尼所構劃出來的這些鬼神當成了一個個客觀对象，圍繞其創立了種種的宗教儀式儀軌，並在寺廟中塑上這些像，以供信徒們對其進行祭祀崇拜。自此，人們在鬼神之上建立起了一個複雜的崇拜體系、信仰體系和神話傳說，從而形成了宗教，這就是宗教的誕生。

而一個生命學家，他永遠是用探索的眼光，而不是信仰的眼光來看待鬼神。生命學家會不斷地追問：神何以爲神？所有的神都有智慧、慈悲、神通（超能力）等很多很多的本事，那麼，神爲什麼會有這麼多的本事？神的本事來自哪裡？我們必須要探索。以這樣的態度探索鬼神真相的人就叫生命學家，這就是生命科學的鬼神觀。

面對鬼神的這些超級能力和超級本事，如果不問其究竟，不問其源頭，不問其本質和真相，衹是一味地去頂禮膜拜，去祭祀這些鬼神，去畏懼這些鬼神，乃至於去賄賂這些鬼神，那就是宗教徒的行爲和表現。這就是宗教的鬼神觀。

對待鬼神，儒家有著完全不同的風格。儒家去掉了這些鬼神觀，即不談鬼神，直接談生命或心性，直接告訴我們生命或心性的內涵與本質是什麼。

那麼，到底是借助鬼神來闡釋生命、心性的內涵好？還是不談鬼神，直接說生命、心性的內涵好？作爲一個生命探索者，說實在的，直到現在我也無法給出一個清楚而又明確的分判。因此是否借助鬼神闡釋生命內涵，我是搖擺不定的。有些時候，我認爲不借助鬼神來闡釋就說不清楚，因爲心性太過抽像，而人類的心智太低，其理解力、洞察力、綜合分析能力等距離心性太遠。這就好比一個外星人跟地球人說銀河系之外的某一個星球一樣，由於外星球太抽像、太遙遠，地球人的理解力夠不著，因此必須借助鬼神才能親切、生動、形象、直接地理解，這樣理解起來就方便、快捷、親切得多。因此，我就認爲借助鬼神是有必要的。

但事實上，總是理想很豐滿，現實很骨感。一談鬼神我們就著相，就變得神神鬼鬼，還把鬼神搞成了宗教，一代一代地迷失於其中，不得究竟解脫。

聖人的理想是試圖通過這些鬼神來告訴我們生命的真相。因此，有沒有鬼神真的不重要，重要的是聖人利用這些鬼神形象，來告訴我們生命的真相，這纔是要點。至於這個鬼是真的還是編造的，這個神是真的還是編造的，都不重要。假如鬼神是真的又能怎麼樣？關我們什麼事？假如鬼神是編造出來的，又關我們什麼事？很多人老是執著在鬼神到底是不是真的這個問題上，其實，在我們看來，鬼神是真的或不是真的，都與我們沒有任何關係。

這個世界是人推動的，不是鬼神推動的。所有的歷史更迭，所有的朝代輪換，所有的婚喪嫁娶，所有的生老病死，都跟鬼或神沒有任何關係。所以，即使鬼神是真的，那也是神生活在神的世界，鬼生活在鬼的世界，與我們是沒有什麼關係的。就好比我們一輩子絕無可能去非洲，卻老是追問非洲的某個原始人到底是真有還是假有一樣，毫無意義。那個非洲人即便是真的，那他也是生活在非洲某個原始森林的某個洞穴中，這一輩子跟我們一點關係都沒有。同理，我們可以把鬼和神比喻成那個非洲的原始人，他生活在他的世界，我們生活在我們的世界，此時此刻，我們中國社會的更迭以及變化跟那個非洲的原始人有關係嗎？既然沒關係，那我們老是談他幹什麼呢？這種談論沒有意義，因此我們就別煞費苦心地爭論鬼神到底有沒有的問題了。因爲無論有沒有，跟我們都沒有什麼關聯。

當然，如果說還有關聯，那就是當我們把鬼神作爲一個对象來探索，並因此給我們帶來了巨大的啟迪的時候，鬼神才對我們有意義。或者說，當我們把鬼神作爲一個生命或曰心性的呈現來看，作爲一個理解生命的個案來看，從而更進一步地探索生命的真相和內涵之時，鬼神就與我們有關了。

我們再說回來，有些時候聖賢的初心和本意是好的，他們之所以編造或創造出這些鬼神，是爲了讓我們更親切、更直接、更直觀、更生動地來理解生命或曰心性的內涵。但遺憾的是，我們理解不了聖賢的這個初心和本意，三搞兩搞就把鬼神搞成宗教了，就在那裡或哭或拜或燒香等等，什麼丑態都出來了。更要命的是，我們一代一代地迷失在其中，並且這種迷失還越來越嚴重。

因此，我們堅持認同馬克思對宗教的認知，他認爲宗教是人類精神的鴉片，是人類精神的麻醉劑。沒錯，事實就是這樣的。經過幾十年的觀察，我發現人不信宗教的時候還挺聰明，一信宗教就變笨了，而且是越信越愚蠢，越信越非理性。不是一兩個人是這樣，幾乎所有人都是這樣。在信宗教之前，還能分得清是非；一旦信宗教了，就是非也不分了，愛恨也混淆了，對錯也顛倒了，智商直線下降，人越來越愚蠢。有人會說，信佛教會不會比信基督教更好一點？答案是信所有宗教都是一個樣。各個宗教是相互比賽著看誰笨，相互比賽著看誰墮落，總之是智力在退化，不是心智在成長、成熟。大量事實雄辯地證明，馬克思的話是真理：宗教就是鴉片。鴉片吸多了，心智當然就墮落，智力當然就退化。

因此，從這個角度而言，儒家是對的。儒家從一開始就不設鬼神，始終堅持「子不語怪力亂神」，直接討論心性，這樣就避免了很多宗教化或宗教儀式的麻煩。所以，我有些時候又會認爲儒家不談鬼神很好。

所以，截止到今天，我依然不知道是借助鬼神來闡釋生命或心性的內涵和真相好一些，還是不談鬼神直接談生命或心性好一些。到底是談鬼神好還是不談鬼神好，也許以後會有明確的結論，但目前我真的不知道。談鬼神，有其好處，也有其壞處；不談鬼神，有其好處，也有其壞處。

沒有鬼神的壞處是什麼呢？前文已經說了，因爲心性太過高深微妙，而人們的心智又很低，直接理解心性特別困難，即使勉勉強強地理解一點，也都是捕風捉影，都是以管窺豹，難以做到透徹、全面、豐富、親切、直接的理解。

除非我們的心智成長成熟，那樣就可以不需要借助鬼神，而直接洞察生命的真相，直接理解心性的諸般

內涵，並且能夠理解得深刻、豐富和到位。就像儒家聖賢那樣，他們不需要借助任何鬼神，就可以直接理解心性的本質，並且理解得都非常到位也非常好。怎麼證明聖賢理解得非常到位、非常好？從他們的著作中就能看出來。比如，曾子的《大學》、孔伋的《中庸》等，這些著作證明他們真的理解了孔子的原意，真的理解了心性、道心、乾坤、道德、良知和本心本性；如果不理解的話，他們就說不出那樣的話，寫不出那樣的書，著述講學必須是建立在真理解之上。

衹是像這樣不借助鬼神就能真正全面透徹地理解心性的人，在歷史上畢竟是少數。儒家發展了兩千五百多年，像曾子、孔伋、孟子、陽明這樣的人，屈指可數。絕大多數人對心性的理解是極度錯誤、膚淺、片面的，原因是什麼？就是因爲他們沒有借助鬼神，所以理解起來困難。不是他們不想理解，是「天」太高，自己的起點又太低，不是不想夠到「雲彩」，是實在夠不著。

所以在歷史上，每天不離四書五經，卻至死也不理解四書五經的人是大量存在。這些人天天讀四書五經，但你看看他們的言行，就證明他們根本就連四書五經的門都沒入，甚至都還沒摸到它的邊呢，這一輩子就過去了。過去的讀書人多用功呀，一學就是一輩子，一讀就是一輩子，但是你通過他那一生的言行來看，就發現他對孔子、曾子、孟子、孔伋、陽明等聖賢的教導其實不理解，他與教導是隔閡的，是陌生的。因此儒家培養出的多是一堆滿口仁義的偽君子。

總之，我們再總結強調一下，對待鬼神的態度是分判生命學家與宗教徒的依據。凡是抱著探索的態度，把鬼神視爲生命、心性臨時幻化之呈現來對待的，就是生命學家。而不問鬼神本性、不問鬼神來源、不問鬼神真相，只知道一味地膜拜、信仰，並圍繞鬼神搞種種宗教儀式儀軌的，就是宗教徒。

自我的真相

每個人都覺得自己的身心內部有一個主宰者，我們稱這個主宰者爲「我」或「自我」，心理學把它叫作「自我中心」。心理學認爲我們的精神或心靈深處有一個中心，我們的一切思維及活動都圍繞著這個中心轉。心理學對自我的這個認識，跟我們佛法是一樣的，但心理學認識的這個自我是很膚淺的，而佛法認識的這個自我是很深刻的，這種深刻包含了高度和深度兩方面——是心理學遠遠沒有達到的那種高度和深度。不管是有高度、有深度的佛法還是無高度、無深度的心理學，都有一個共同的認識：我們內部有一個「我」或「自我」。心理學的奮鬥目標就是要強化自我、鞏固自我、完善自我，而佛法對待自我的態度與心理學正好相反，佛法的奮鬥目標就是化除自我、超越自我。其實不光是佛法如此，以儒佛道爲代表的整個東方文化在對待自我的態度上都是共同的，即它們都認爲應該化除自我、超越自我。

爲什麼要化除自我、超越自我？因爲自我是一個幻覺。這個世界上根本就沒有自我這種東西，衹是我們假設有一個自我存在，其實它就像彩虹一樣看似有實則無，就像海市蜃樓一樣看上去好像海面上什麼都有，其實什麼都沒有，所以說它是一個幻覺。而智者與凡夫的差別，就體現在對待自我的態度上：凡夫執我爲實，就是執著地認爲這個海市蜃樓是真有其物或真實的存在；而智者不會再被海市蜃樓這種假象所迷惑，不會再執著地認爲海市蜃樓是真有其物的。因爲智者不再認爲海市蜃樓是真有其物的，知道海市蜃樓的真相無非就是一些虛虛的影子而已，也就自然解除了對海市蜃樓的迷戀和執著。

我們佛法對自我有很多比喻，最常見的是「六喻」，即六類比喻：夢、幻、泡、影、露、電。

第一個比喻是「夢」，自我如夢。夢就是看似有實則無。我們晚上做夢的時候，覺得夢裡面的一切好像是存在的、是真實的，但是夢一醒以後，我們就發現整個夢都是不存在的。我們的自我就非常像我們晚上做的這個夢，這是第一個比喻。

第二個比喻是「幻」，自我如幻。「幻」就是「幻覺」。比如，晚上我們突然發現草叢裡面有一條「蛇」，把我們嚇了一跳，讓我們非常恐懼，但是仔細一看，我們纔發現它不是蛇，而是一根繩子，這就叫「幻覺」。它明明是一根繩子，但是我們把它看成了蛇，繩子當然不是蛇，也就是我們並沒有把它如實地看待，而是把它錯解爲別的東西，這就叫「幻」。

第三個比喻是「泡」，自我如泡。「泡」就是從水裡冒出來的「水泡」。那個水泡看上去像是真的一樣，其實它一破裂以後，裡面什麼都沒有。

第四個比喻是「影」，自我如影。「影」在這個地方指的是「倒影」。自我就像水中的月亮一樣看似有實則無，看上去彷彿有一個很真實的月亮在水裡，但是水裡真的有月亮嗎？當然沒有。那麼水裡的那個月亮是什麼？它衹是真實的月亮的一個影子而已，不是真實的月亮，這就叫「月影」。所謂「千江有水千江月」，一千條江河裡面就有一千個月亮，那麼事實上是不是有一千個月亮呢？當然不是。這個世界上衹有一個月亮，剩下的月亮都衹是真實的月亮的臨時性的影子而已。

第五個比喻是「露」，自我如露。「露」就是早晨的「露珠」。早晨的露珠好像是真實的，但是太陽一出來，它就消失了，它只是一個極爲臨時性的存在。

第六個比喻是「電」，自我如電。「電」指的是電閃雷鳴的「電」。當天空打雷閃電時，電一閃瞬間就消失了。我們的自我也是這樣一閃瞬間就消失了。

佛法用夢、幻、泡、影、露、電這六個現象來比喻我們的自我，認爲我們的自我就是這樣的，用一句話來概括，就是看似有實則無。但是這是站在智者的角度來看的。

若站在愚者或凡夫的角度，他們不是這樣認爲的。相反，他們認爲自我是真實存在的，認爲我們內部真的有一個自我——他們不僅認爲內部有一個自我，而且還甘願當自我的奴隸，一輩子圍繞著自我旋轉，爲自我奮鬥和努力。我們人生的過程就是圍繞著自我旋轉的過程，就是服務於自我的過程，就是一切唯自我馬首是瞻的過程。我們視自我爲我們內在的主人，我們甘願當這個主人的奴僕，一切的行爲和目的都是爲了把這個主人伺候得滿意和舒適。一旦這個自我覺得不舒適了，我們就甘願充當自我的打手，去打擊一切讓我們的自我感到不舒服的对象。比如說別人罵了我們一聲，讓我們的自我感覺到有點受傷，此時我們的反應是什麼呢？我們馬上就充當自我的打手打將出去。爲什麼對方罵我們一下，我們就要打將出去呢？因爲對方傷害了

我們的自我。我們平時判斷是非對錯的標準，就是以自我爲唯一標準：衹要對自我有利益的就是我們的朋友，衹要對自我有傷害、有威脅、有貶低的，就是我們的敵人。這是我們幾乎所有的人判斷是非對錯的終極標準。我們一輩子就嚴格地執行著這個標準，我們一輩子就是在不斷地服務自我、餵養自我，最終把我們的自我餵養得越來越強大、越來越堅固。

總體而言，我們年齡越大，我們的自我就越強。爲什麼說我們一旦年齡變大了以後，就難以改變呢？其實不是我們難以改變，而是我們的自我難以改變。因爲年齡越來越大，自我就越來越固化，它就像凝固的水泥一樣，時間越長就越來越凝固。水泥不像水，水可以根據需要隨時改變，但是水泥一旦凝固了就改變不了。所以說我們年齡越大就越難以改變，不僅別人覺得我們難以改變，連我們自己也覺得自己難以改變。原因是什麼？就是因爲我們的自我已經像水泥凝固一樣地固化了，它越來越堅硬、越來越強大、越來越根深蒂固，到一定程度，我們想再把它改變就非常難。這就是爲什麼相對而言年輕人的可塑性強一點，而老年人的可塑性低以致改變起來很難的原因。這裡面的問題還是出在自我上。

所以我們非常可憐，一輩子都在爲自我服務，一輩子都在餵養自我。而這個自我就是老百姓所說的「靈魂」，靈魂就是自我，自我就是靈魂。這個自我就是六道輪迴的主體，六道是自我的客體、是自我的家、是自我生存的環境。那麼生活在這個六道的環境中的主人是誰呢？就是自我。所以在智者看來整個自我就是一場夢、就是一場幻覺；但是在愚者或凡夫看來它不是夢、不是幻覺，他們視之爲真。

愚者或凡夫把自我看成真實的存在，就像我們雖在夢中卻不知道自己是在做夢一樣，我們以夢爲真，在夢中哭、夢中笑：在夢中有一只狼來攆我們，把我們嚇得不得了，我們就不斷地跑呀跑、跑呀跑，跑了很久回頭一看，發現狼還在，然後再跑呀跑、跑呀跑，再回頭一看，發現狼還在……把我們嚇得大汗淋漓。這時我們突然醒了，再回憶一下自己的夢，不禁灑然一笑：「我剛纔真傻，那衹是一個夢，看它把我嚇得。」我們是醒了以後才瀟灑地一笑，才醒悟那衹是一個夢，才安慰自己「沒什麼，它衹是一個夢」。在夢中的時候我們咋不這樣說呢，我們可是真的認爲那只狼在追我們的呀，那是假不了的呀，所以我們只好趕緊跑呀，因爲我們如果不跑就會被它吃了。這就叫「夢裡明明有六趣，覺後空空無大千。」在夢中的時候，真的有六道以及六道中的狼等各種各樣的東西，但是夢醒了以後什麼都沒有。所以整個六道及六道輪迴就是一個長長的巨大的夢而已，其實它是不存在的，它只是夢、幻、泡、影、露、電。在我們沒有覺醒、沒有成佛的時候，對於我們這樣的愚者而言，六道中的每一道都是真的：真的有六道輪迴、真的有生來死去。但是當我們覺醒了以後，再回頭一看，我們就發現六道沒有哪一道是真的，全部是假的，全部是夢、幻、泡、影、露、電。

那麼創造這個夢、幻、泡、影、露、電的主體或主人公是誰？就是我們的自我。自我還創造了一個適合於它生存的外部環境，它和它的外部環境一起構成了一個夢境。所以在夢裡面也是有主客之分的，夢裡面的主體就是自我，夢裡面的客體就是夢境。我們在夢中來到了一片草原、來到了一個雪山，那個草原和雪山就是夢中的客觀環境，簡稱「夢境」；夢中的主人就是自我。所以六道就是自我創造出來的外部環境，而自我就是生活在它所創造出來的外部環境中的主人。

不僅是佛陀，而是整個東方的智者都一再地、苦口婆心地告訴我們：自我根本就不存在。既然它從來就沒有存在過，那麼我們去談消滅它就是多餘的。它根本就沒有存在過，何談消滅？當我們真切地認識到自我根本就不存在的時候，就是我們超越生死、超越六道、不再輪迴或者終止輪迴的時候。如果我們現在就真切地認識到自我根本就不存在，那麼此時我們就超越了六道、不再輪迴。因此衹要認識到自我的虛幻性，我們當下就解脫、覺醒；我們什麼時候認識到自我的虛幻性，就什麼時候解脫、覺醒。

所以覺醒既難也不難。說它不難，是因爲我們衹要認識到自我的虛幻性，當下就覺醒。說它很難，是因爲我們生生世世都執著於自我，認假爲真或認幻爲實，堅定地認爲自我是真實存在的。我們有這樣的認識或態度已經不僅是一世了，按照我們佛法的說法是已經生生世世了；反過來說我們之所以有生生世世，就是因爲我們執著地認爲有自我，如果我們放棄了這個執著，看清了自我虛幻的真相或者自我不存在的真相，我們也就終止輪迴，也就沒有生生世世。所以生生世世還是我們創造的。

有很多人問有沒有輪迴。輪迴既有又沒有。當我們認識到自我是虛幻的時候就沒有輪迴，當我們執著地認爲自我是真實的時候就有輪迴。所以對智者來說沒有輪迴，對愚者來說真的有輪迴。愚者的輪迴就像夢一樣：我們在夢裡真的看到有狼，看到那只狼好真實，我們似乎都能夠聽到狼的呼吸聲，似乎都能夠聽到狼的

奔跑聲，似乎都能夠聽到狼的心跳聲，怎麼可能沒有狼？但是夢醒以後，我們才發現的確沒有狼，狼從來就沒有來過。智者就是一直處於夢想的狀態，因此對於智者來說沒有輪迴，從來就沒有輪迴過，就像從來就沒有狼來過一樣；但對於愚者來說真的有輪迴、真的有六道、真的有生死，就像夢中真的有狼一樣。

愚者認爲我們死後有個靈魂上天堂或下地獄，其實那個靈魂就是自我。實際上根本就沒有自我。如果沒有自我了，那誰去上天堂或下地獄呢？既然沒有人上天堂或下地獄，那麼有沒有天堂或地獄還重要嗎？已經不重要了。沒人去地獄就像沒人去監獄一樣，我們把這個監獄修得再好，有什麼意義呢？沒有意義，因爲沒有人去監獄裡面住。地獄也是這樣，它有沒有根本不重要，重要的是誰去下地獄。如果沒有人去下地獄，我們關心有沒有地獄又有什麼意義呢？無論它有也好還是沒有也好，對我們來說都不重要，因爲我們就不可能去下地獄。爲什麼我們不可能下地獄？因爲我們沒有了下地獄的那個主體——自我。

所以對智者來說，他們不關心天堂和地獄。比如說孔子，從來不討論天堂和地獄的問題。對於智者來說，討論本身都是多餘的，就像我們討論昨天晚上夢中的那只狼是多餘的一樣。那只狼根本就不存在，我們討論一個不存在的事物有意義嗎？孔子說沒有意義，整個儒家也說沒有意義。《論語》中就有這樣的記載，孔子的弟子問孔子：「敢問死。」用我們現在的話說，就是「我大膽地請問死後是怎麼樣的呢？」孔子回答說：「未知生，焉知死？」翻譯成現代的話說就是「死後的事情你先別管，你先把生前搞明白。待你把生前搞明白之後，自然就會明白死後，如果搞不明白生前，自然也不明白死後。你把注意力放在生前吧，放在此時此刻，衹要現在就把你的自我消除、瓦解、超越，對你來講就沒有死後。既然沒有死後，又何必討論它？連討論都是多餘的、沒有意義的。」

所以孔子從不討論死後，因爲在孔子看來，這些東西都是多餘的，討論它們都是浪費時間的，因此沒有必要討論它們。但是佛陀認爲這樣不對，他認爲討論死後是必要的，通過對死後的討論讓我們對生命的真相、自我的真相有著更進一步的認識。孔子基本上採用「遮擋法」來面對死後，就是把死後給遮擋住，或者說孔子是採用「醒來法」，認爲我們醒了以後，夢中的狼自然就不存在了，所以我們不需要討論狼。醒後自然就沒有狼，因爲沒有狼，所以不需要討論狼，這就是孔子的邏輯。那麼佛陀的邏輯，是一定要討論狼，一定要讓我們明白這是夢中之狼，當我們明白它是夢中之狼的時候我們就醒來了，當我們知道我們在做夢的時候，我們就醒來了。這兩種邏輯都很好：當我們知道我們在做夢的時候，我們就醒了；反過來說，當我們醒來的時候，我們就知道自己在做夢。所以這兩種文化都很好，佛家的方式是通過告訴我們，我們現在在夢中，然後我們突然間就醒悟「哦，原來我在夢中」，當我們知道我們在夢中的時候我們就醒了；儒家的方式是告訴我們當我們醒了以後，我們自然就知道我們在夢中，自然就知道此前的一切都是夢，而無需討論夢。這兩種方法都是爲了喚醒我們所採用的各自認爲的善巧的方式。

如果我們生前覺醒了、成聖了，自然就沒有六道了，既然沒有六道，也就不需要討論它了，這是儒家的方式。所以儒家不談六道、不談死後，它認爲我們把那麼多的精力、時間，放在討論死後上是不應該的，當下我們最應該做的，是如何覺醒、如何成聖（儒家的「成聖」就是佛家所說的「成佛」，因此成佛和成聖是一個意思）。那麼我們一成聖了，這些問題自然就迎刃而解了。佛家是通過給我們分析這個夢是怎麼回事，以此讓我們從夢中走出來。所以它就分析六道，把六道的客體和主體都給我們分析得很詳細，因爲分析得越詳細，我們對自己的夢境就認識得越清楚，我們對自己的夢境認識得越清楚，就越能從夢中醒來。我們之所以醒不來就是因爲我們沒有意識到它是夢，這纔是要命的地方。當我們越來越深入地意識到這是夢的時候，我們自然就從夢中走出來、醒過來。這是佛家採用的方式。

因爲我們現在是在講佛法，而不是在講儒家，所以講佛法就要正面討論六道和六道的主體——自我。佛法的目的就是讓我們超越自我，做到無自我。「無自我」就是「空」，這個「無自我」不是指我們要跟自我戰鬥、要把自我消滅。佛家的《心經》告訴我們，自我本來就是一個夢或幻覺，我們要是試圖幹掉自我，那就等於試圖和一個夢或幻覺作戰。也就是說我們假想了一個敵人，這個敵人叫「自我」，然後我們試圖對這個假想敵進行作戰，結果只會是我們越戰就越是陷於自我之中。所以最好的方式是不戰，那麼不戰又怎樣消除自我呢？靠智慧來消除。這個智慧就是深深地認識到自我根本就不存在。我們和一個根本就不存在的自我戰鬥什麼呢？沒有必要戰鬥，我們衹需要認識它的真相，它就消失了。我們衹需要越來越清晰、越來越深入地認識自我的虛幻性，我們的認識有多深，自我瓦解、消失得就有多徹底，如果我們徹底認識了自我的虛幻

性，那麼自我就在我們認清了它的真面目的當下徹底消失。所以不是我們要消滅自我，是自我本來就是不存在的。

西方習慣於把自我叫作「魔」，佛家也把自我叫作「魔」。爲什麼它們都要把自我叫作「魔」呢？我也不知道，好像它們當時互通了電話似的。魔是什麼？就是自我或自我的變化。自我有點像《西遊記》裡面的白骨精，它會變化出很多種身份，所以孫悟空要「三打白骨精」。這個白骨精一會兒變成一個少女來欺騙唐僧，但唐僧不近美色，所以沒有受到欺騙，孫悟空用火眼金睛一看，發現這不是個普通少女，而是一個白骨精變化的少女，他就把她打死了。之後白骨精又變成了一個老婦人的身份來勾引唐僧，又被孫悟空一棒子打死了。最後她又變成一個老漢來勾引唐僧，又失敗了……我們的自我就有點像白骨精，它會不斷變化著身份或角色，讓我們難以識別它的真相，所以這個自我非常狡猾，非常善於偽裝——偽裝成正義的樣子、真善美的樣子甚至佛陀的樣子。

佛經裡面有一個故事形象生動地說明了自我的狡猾性。有一個人到處宣揚自己成佛了，爲什麼他肯定自己成佛了呢？因爲他發現一棵大樹上坐著一個金光閃閃的佛，那個佛每天都跟他講經說法，最後他就認爲他得到了佛陀的真傳，讓他成佛了。有一個禪師就過去跟他說：「聽說你成佛了。」他說：「是的。」禪師說：「聽說你還能看到佛陀了。」他說：「是的，我跟佛是哥兒們，我們天天都要在一起聊一會兒天。」禪師說：「你能不能帶我去看看你的佛？」他說：「可以呀。」他就把禪師帶到那棵大樹旁邊，他說：「看，我的佛就在大樹上，金光閃閃地坐在那裡。」這個時候禪師就拿他手中的禪杖對著那個金光閃閃的「佛」扔了過去，這個禪杖直接穿過那個所謂的「佛」，把「佛」給殺了。這一殺，所謂的「佛」就現出了原形。原形是什麼呢？是一個蟒蛇精。所謂的「佛」就是這條蟒蛇纏在樹上搖身一變而變成的。

這是個神話故事。它說明了什麼呢？說明我們的自我可以以佛的形式，來欺騙、迷惑我們。它可以有很多種變化，就像白骨精一樣以各種各樣的身份來迷惑我們，是非常難以消除的。「道高一尺，魔高一丈」就是這個意思。我們以爲我們把自我消滅了，其實它沒有被消滅，因爲過兩天它又變換了一種身份回來了，時間一久，我們認爲我們又識別了它的真相，認爲它是一個自我、一個幻覺，我們又把它消除了，但過兩天它又變化了另外一種身份回來了……它是很難消除的。很多人都是躲在自己的自我中，以爲往那裡一坐就看到什麼神僊來了、佛來了、鬼來了等，其實誰都沒有來，是我們的自我變化了一個又一個的身份回來了。

因此我們要「魔來殺魔，佛來殺佛」。「魔來殺魔」好理解，因爲它是魔，我們當然要殺；「佛來殺佛」的「佛」也是魔變的，所以它還是魔，我們當然也要殺。這個「殺」是什麼意思？就是看穿它的真相、看穿它的本質的意思，不是真的讓我們拿出一把寶劍跟它戰鬥。我們要練就一雙和孫悟空一樣的火眼金睛，要一眼就能看出自我的種種嘴臉、種種虛假、種種面具、種種身份，這就是修行人的「第三隻眼」。一個修行人，一定要有第三隻眼，這個第三隻眼也叫「智慧之眼」。我們要有智慧之眼，要善於識別自己和他人那個變化萬千的自我。我們如果識別不了，就被自我所迷，就陷入自我的夢境之中，如此自我就成了我們的主人，我們就成了自我的奴僕。我們一輩子就幹了一件事情，即「喂養自我」：我們不斷地餵養自己的自我，把它餵養得非常強大，強大到上觸天、下觸地的程度，不讓別人碰它，衹要別人碰了我們的自我，衹要我們感覺到別人對我們的自我有傷害的企圖，我們就變成一個戰士跟別人戰鬥以維護我們的自我。

所以這就是爲什麼很多人心中有那麼多的仇恨、有那麼多的暴力傾向的原因。他們的自我都非常強大，他們把自己訓練成了自我的鬥士，衹要覺得別人傷害了他們的自我（這有兩種可能，一種是別人真的傷害了他們的自我，另一種是別人並不想傷害他們的自我，衹是他們一廂情願地以爲別人要傷害他們的自我），他們就去和別人戰鬥。如果別人說：「我沒惹你呀，你爲什麼要和我鬥？」但是他們說：「你是沒惹我，但我認爲你惹我了，不行嗎？這個『我認爲』就足以成爲消滅你的理由了。」

所以我們在馬路上經常被莫名其妙的人痛罵，其實我們沒惹他們。他們走他們的路，我們走我們的路，大家都走得挺好的，爲什麼這災禍就莫名其妙地降臨到我們身上了呢？因爲他們認爲我們傷害了他們，認爲我們對他們不利，認爲我們如何如何：一切都是建立在他們認爲的基礎上，而不是事實上。我們當然沒有傷害他們，我們連傷害他們的想法和動機都沒有，但衹要他們認爲我們傷害了他們，我們就吃不了兜著走。這些人都是自我非常強大的人，都是自我的鬥士。他們有一個非常強大的自我，我們不能碰他們的自我，衹要我們碰一下，他們就像刺蝟一樣一定要紮我們一下，他們爲了維護、捍衛他們的自我，甚至不惜犧牲性命。

所以好多不惜犧牲性命的舉動，都不是什麼英雄舉動，都衹是一種捍衛自我的行爲，通俗一點說就是哪怕死了也是白死。因爲他們並不是爲一些高尚的理想戰鬥而死，並不是爲真善美而死，衹是爲了他們的私心、私我或自我戰鬥而死，這種死可謂輕如鴻毛，衹有爲了真善美而死的死才叫重如泰山。

自我必自私，這是鐵律。有多少的自我就有多少的自私，一個人的自我越強大，他的自私就越深重，沒有既有自我又不自私的人，有自我的人一定是自私的；反過來說，他身上有多少的自私，我們就可以判定他有多強的自我，這是成正比的。如果一個人很自我，有人一味地勸他做人不要自私是沒有用的。因爲他衹要有自我，他就一定是自私的，他想不自私都不行。

衹要無我就一定無私，衹要無私就一定無我。什麼叫「無我」？「無自我」簡稱「無我」，「無我」就是「無自我」的意思。當一個人沒有自我了，他也就無我了。佛法要求我們無我，因爲我們衹有無我，才能夠從自我的這個虛幻的窠臼中解脫出來；反過來說，要想從自我的這個虛幻的窠臼中解脫出來，必須無我。那麼我們要想無我，必須要反過來認清自我的虛幻性，我們認清多少自我的虛幻性、荒誕性、無聊性、空虛性、虛假性，就有多少的無我，我們有多少的無我，就有多少的覺醒和解脫。

這幾句話聽起來非常好理解，但是對我來講很難理解，因爲我用了幾十年的時間才凝聚了這幾句話。這是多麼的不容易啊。你們聽起來就衹是幾句話而已，但是我爲了獲得這幾句話，用了幾十年的時間，這就叫「台上一分鐘，台下十年功」。雖然我在台上只說了這麼幾句話，但是我在台下要努力奮鬥幾十年。所以這幾句話並不是那麼容易懂的，但是你們聽起來覺得它們非常簡單，心想：「這不就是幾句話嗎？我明白了。這衹是非常簡單的幾句話，非常好懂。」

其實懂也分幾種：一種是真懂，一種是假懂，一種是半真半假之懂。你們到底是哪個懂呢？自己判斷去吧。多數人都是假懂，都是字面上的懂。判斷你們是真懂還是假懂的一個標準，就是看你們能不能將理論落實到現實中去。你們真的懂了嗎？我看未必。因爲在現實中，當你們自私的時候，你們比誰都自私。如果你們真的懂了，真的把自我這個幻覺看透了、看清了，就像孫悟空的火眼金睛一樣，不再爲假象、夢幻所迷惑了，你們馬上就不自私了，馬上就解除了自我。從此以後你們自己會從內心深處認爲：「自私真的太荒謬了，沒想到我幹了幾十年如此荒謬的事情而不自覺，從此以後我再也不幹這種荒誕不羈的事情了，再也不自私了，而應該反過來去成就別人。」

做到這些都是要建立在真真實實地看清自我的真相的前提下的，不是建立在虛幻的理論上的。佛法是要修、要證的，不是用來說的。佛學纔是用來說的，學問纔是用來說的，所以叫「學說」。所以你們說得再好也是沒有用的，縱使把「自我是不存在的，做人要無我」的理論說得天花亂墜，你們還是不會改變。當別人不小心踩了一下你們的腳時，你們馬上反罵回去：「誰踩我？」或者別人稍微批評了你們幾句，你們馬上就不能虛心接受和忍受，馬上就反駁回去，甚至恨不得拿刀把別人宰了，之後嘴上繼續說「自我是不存在的」，有用嗎？你們這樣就是把佛法變成佛學了。

現在舉世滔滔地把佛法佛學化，而不是把佛學佛法化；沒有人願意去親修實證，大家都在那裡紙上談兵，談了一套又一套的理論而不實踐，把知與行分作兩截，變成了兩麵人。當他們講理論的時候，他們簡直就是宛若佛陀再世，說得比佛陀還美；但一到現實中，他們做的那些事是如何的醜陋衹有他們自己知道。

佛法是用來修的，不是用來說的，做到一寸比空說一丈要好得多。包括《心經》在內的佛家經典，都告訴我們要實實在在地去修、去做，要少說多做，不要把修行變成一場表演或演講。修行是要在生活的點點滴滴中做起，切切實實認識到自我的虛幻性。這個「認識到自我的虛幻性」不是爲了別人，而是爲了自己，因爲自我是一切痛苦、顛倒、混亂和假惡醜之源，若不認清自我的虛幻性、不消除自我，我們就永難獲得光明、永難解脫。所以修行不是一場做給別人看的表演，而是對自己切實地負起責任的行爲。正是因爲我們不想輪迴、不想生活在顛倒錯亂之中，才下決心去看清自我的虛幻性，才下決心從自我中走出來而成爲無我的。因此不要把消除自我、走向無我的過程當作是表演給他人看的一場戲，它不是一場戲，它是一個與生俱來的責任和使命，是每個人都必須要去完成的。如果完不成這個責任和使命，我們就會一直在輪迴中摸爬滾打而永無出頭之日。因此爲了自己，我們要去認識自我的虛幻性，切切實實去弄明白人爲什麼要無私、無我的道理，從而心甘情願地做到無私和無我，而不是要別人強行命令我們無私、無我。別人強行命令我們無私、無我是沒有用的，我們自己必須切實地從內心深處認識到它的本質才有用，才叫修行或修證，不然它就成爲一個空

頭學說了。

而現在整個社會都在那裡比嘴皮子，看誰的嘴皮子好，大家衹是花樣翻新地在那裡說呀說，很少有人去實際行動，所以在當代可謂「說道者多，得道者少」。這個時代說道的非常多，而且都以師自居，都在那裡空談什麼靈性修煉、瑜伽修煉、潛能開發、生命覺醒、潛意識覺醒、唯識覺醒、神性覺醒等等，所以這個時代幾乎沒有人是真正成道的。

衹要你沒有真正成道，你跟別人說的就是謊言。因爲你自己沒有親證，你所說的也是從書本中剽竊而來的，你怎麼知道你這個剽竊是真的還是假的？這些話有幾分真和幾分假，你自己是沒有甄別能力的，所以你講出來的話肯定有問題，衹有從內心親證出來的話纔是真理，剽竊而來的話衹是貌似真理，實則都是錯誤的。

我小的時候就大量地接觸儒佛道的修行者以及看風水的、看手相的、搞算命的人，甚至民間的巫婆我都認識很多。所以我從小就生活在「非人類」中，他們是一群不是人類的人類。因此在修行領域中我見到任何對別人來說奇怪的事情，對我來講都不奇怪。因爲我從小就生活在修行的世界中，修行領域的事情我見得多了就熟視無睹或習慣了。而一般人沒有見過那麼多這方面的事情，因此對一般人來講，好像隨便聽到一個這方面的事情都覺得很奇怪或很不可思議，但對我來講，這個事情再神奇我都覺得不神奇。修行領域充斥著很多的真真假假，真的我見了不少，假的我也見了不少。從小時候一直到現在，我就發現好多好多所謂的修行人最後都一事無成。爲什麼？就是因爲他們都流於練嘴上的功夫而沒有實在的修行。所以這個時代真修實證者少，賣嘴皮子的簡直是到處都是。

所以生活在這個時代的我們，想瞭解一點修行、想瞭解一點儒佛道是非常困難的。因爲儒家、佛家、道家到處是陷阱，如果沒有一個明師指點，我們基本上沒有不掉到陷阱裡的，基本上沒有活著從陷阱中爬出來的。我之所以能夠活著從陷阱中爬出來，是因爲我有別的方面的優勢：我愛讀書。我從小就愛讀書，我比較年輕的時候是晝夜不停地讀書，基本上就沒怎麼睡過一個完整的覺，最早的是半夜兩三點纔睡，最晚的是根本就不睡。由於我晝夜不停地讀書，並且不斷地思考、不斷地追問，就這樣幾十年下來，我終於把書讀透，才知道什麼是真的、什麼是假的，才沒有死在陷阱中。但是一般人沒有我這樣的腳力，他們走幾天就堅持不下去了，因此他們沒有把書讀透，就沒有分辨真假的能力。

看書要相當有恆心才行，要一本書接著一本書地看，看了一本書不透就再看下一本書，直到把天地宇宙萬物的真相看透或真切地領悟爲止。所以這個看書的過程是非常痛苦的，比你們打坐要痛苦得多，很多問題自己解決不了的就通過看書解決，看一本書解決不了就再看第二本書，看第二本書還是解決不了就再看第三本書……那個過程是非常痛苦的，但是我能夠堅持下來，衹有堅持下來以後才有收穫。所以我得益於晝夜不停地閱讀儒佛道的經典。我從小到現在看的書有一個小型圖書館那麼多，而且那麼多的書不是一晃而過地看，是一個字一個字地看，是下了非常扎實的功夫去看，才保證我能夠在各種荊棘叢中、各種陷阱中僥倖不死而活過來。這是很難的。沒有我這一番讀書功夫的修行人基本上都死在半路上了，過去的幾十年我見到太多的修行人都掉到了陷阱中了。

如果不追求生命的覺醒行不行呢？不行，因爲這是我們人生的使命。如果我們追求生命的覺醒，這條道路上卻到處是陷阱。所以大家到底要不要追求生命的覺醒，連我現在都很矛盾：我一方面勸大家要覺醒生命，要過上覺醒的人生，不要混人生；另一方面我擔心大家萬一走上了覺醒人生之路，就會死得更快也更慘，如果大家混吃等死的話還能多活兩年。所以我都不知道該怎麼勸大家，是勸大家走上修行之路還是別走上修行之路？我衹能把我的困惑如實地呈現給大家，究竟怎樣做，還是讓大家自己去選擇吧。但我從內心深處還是希望勸大家走上覺醒之路的，同時我又要告訴大家，這條覺醒之路非常艱辛，可謂九曲十八彎、到處是欺騙、到處是陷阱。

精神領域的騙子比現實生活中的騙子還要多。因爲精神是看不見、摸不著的，是死無對證的，所以縱使被騙了，你也不知道。在現實生活中，如果我有一個金佛，我謊稱它本來值三十萬元，以三萬元的低價便宜賣給你，然後你以爲自己佔了便宜，就把它買了。你回去一做檢驗就發現它是黃銅做的，就知道自己被騙了。做這樣的檢驗非常容易，它是黃金還是黃銅的材質，一檢驗就出來了。但是精神怎麼檢驗？精神是沒法檢驗的，所以精神領域的騙子更容易欺騙他人而難以被識別。在精神領域即使你被欺騙了，你也不覺得自己上當了，甚至你還覺得你自己得到了什麼真理；其實你上當了，而且上當以後你還死無對證。因爲在精神領域沒

有一個檢驗的標準。如果現實生活中的騙子，拿一個銅佛當成金佛賣給你，或者拿一個玻璃當成鑽石賣給你，你很好檢驗，檢驗後你就知道自己上當了，你以後就不會再上同樣的當了。但是就是因爲精神領域沒有一個看得見、摸得著的有效的評判標準，所以這個領域胡說八道的人更多。到底誰在胡說八道是沒有辦法證明的。你怎麼證明是我在胡說八道而不是你在胡說八道呢？

現在我告訴大家一個證明一個人是不是一個騙子的總體上的標準：凡是鼓吹你的自我的就是騙子，凡是讓你認清你的自我、瓦解你的自我、超越你的自我的人就不是騙子。這是沒有辦法中的辦法。識別精神領域的騙子的最好的辦法是你把儒佛道全部瞭解，這樣別人一開口你就知道其所說的話是真是假了。但在你們沒有達到這個水平的時候，我現在就要給你們一個辦法，所以就衹能給你們一個標準：凡是精神領域、文化領域的騙子，一定拿你的自我做文章，想著點子討好你的自我，拍你的自我的馬屁，餵養你的自我。這樣的人一定是在害你，但是你不知道他在害你，因爲你的自我已經被他的馬屁拍得特別舒服，你還以爲你自己收穫很大，殊不知你的自我本來衹有半尺高，經過他的鼓吹一下就長到了一米高，你覺得你自己有了力量，你覺得你自己越來越高大。其實不是你在高大而是你的自我在高大，你以爲你高大了嗎？你沒有高大，他衹是像吹氣球一樣地把你的自我猛力地吹大，你還不知不覺呢，你還以爲你自己得到了信心或自信。你的自信從哪裡來？你的自信是從被他吹大了的自我中來的，那是自誤誤人的自信，不是建立在真實才學上的自信，那樣的自信不要也好。

現在社會上到處充斥著吹大自我的學習班。一旦進了這種學習班，你的自我就會被各種方式吹大，出了學習班以後，馬路就容不下你了。因爲你有一個渺小的身軀、巨大的自我，就你的身軀而言你是渺小的，就你的自我而言馬路是容不下你的。你感覺到自己像一個帝王一般地行走在馬路上，你感覺到你擁有無窮的力量和潛力，你覺得這個學習班沒有白參加。其實你已經被誤導了，而且是極爲嚴重地被誤導了。當哪一天水落石出的時候你就發現，你其實衹是一具乾枯的木乃伊，你什麼都沒有。你那種帝王般的感覺衹是一場幻覺而已，你憑什麼擁有帝王般的感覺？你有多少才學讓你擁有帝王般的感覺？你憑什麼自信？你有多大的能力讓你自信？你什麼能力都沒有，就平白無故地自信，你這個自信正常嗎？肯定不正常。我並不是反對自信，我衹是反對無緣無故的自信。你之所以無緣無故地那麼自信、自大和自以爲是，都是因爲自我被各種方式吹大而導致的。

真正的佛陀或孔子，都是教導我們如何超越自我，如何看清自我的虛幻性。這纔是真正的智者的教導，這纔是真正愛我們的人講的慈悲之語，衹有這樣的語言才能被稱爲清淨之語或教導。這樣的教導沒有私心、愚昧含於其中，所以是清淨的。這樣的教導在社會上是很少見的，多數的人都是順應我們的自我來放大我們的自我，很少有人來瓦解我們的自我，因爲瓦解自我是有危險的。很多人不願意被瓦解自我，所以就不接受瓦解自我的教導，那麼瓦解自我的人就不受待見，就很難獲得功名利祿。因此誰要想在社會上獲得功名利祿，就去迎合大家的自我，他不管自己是不是違背了原則，他只管獲得功名利祿。他不惜通過吹捧你的自我、放大你的自我來獲得更多的所謂的人氣、功名利祿。在功名利祿面前，他的一切原則都丟了。

由於很少有人敢於超越自己、瓦解自我，所以所有智者身邊的人都是很少的。待在智者身邊的這些人都是勇士，因爲他們敢於直面自己的虛幻性，敢於超越自我，敢於過無我的生活。衹有真正的勇士才能夠去接受真正的教導。

佛陀在講大乘經的時候，一再地強調，衹有勇士才能夠聽他的大乘經，那些量小、膽小、心胸狹隘之人，聽他的大乘經後會驚駭而走（「驚」就是「震驚」「吃驚」，「駭」就是「害怕」，「驚駭而走」就是「先是驚駭後是而走」）。在佛經裡面有多次記載，佛陀講大乘經的時候，他的很多弟子聽著聽著就聽不下去了，就走了。爲什麼？因爲他們不敢再聽了。他們聽得越深、越久，他們的自我就越消失，他們就越無法忍受，他們就越無法忍受他們自我的那種醜陋的虛幻性、愚昧性，他們沒有勇氣接受那個事實，所以最好的辦法就是溜走。最後佛陀說，留下來聽法的都是真正的勇士，那些非勇士者或冒充勇士者都已經走了。「我今此眾無復枝葉，純有真實」，這是佛陀的一句詩。「此眾無復枝葉」，爲什麼？因爲枝葉都已經溜走了；「純有真實」，就是留下來的都是真實的勇士。所以不是所有的人都有勇氣接受大乘經的，換言之接受大乘經是要有巨大的勇氣的，衹有真英雄、真丈夫才能夠走進大乘經，而那些自我深重的人聽著聽著就坐不住了，就要走。

所以在這個時代講真話很難，講假話很容易，講假話的橫行四海，講真話的空無一人。這就是這個時代的現狀。但是無論如何總要有人講真話，如果沒有人講真話，那這個世界不是一點希望都沒有了嗎？至少曾經有一個人講了真話，這個人就是佛陀。佛陀一輩子堅持講真話而不講假話，他不迎合我們的自我、不吹捧我們的自我，他只講自我的真實面目，這個真實面目就是虛幻性、就是顛倒之夢。這就是我們自我的真相，那麼認識這個真相後，我們自然就無我了。

人的恐懼來自何處

人們對黑暗的恐懼是與生俱來的。爲什麼人們生下來就恐懼黑暗呢？據人類學家說，在很久很久以前，當人類還是猴子的時候，就住在山洞中，晚上又沒有燈，那是最容易被野獸侵擾的時候。晚上猴子要睡覺，當他們睡了一覺，第二天起來一看，發現說不定三隻猴子就變成一隻了，另外兩隻已經被老虎或豹子之類的吃掉了。剩下的這一隻猴子，他細思極恐：昨天晚上，肯定發生了恐怖的事情，兩個小夥伴不見了，只剩下了一堆皮毛在那裡。所以，他不知道晚上發生了什麼事情，就籠統地對黑夜產生了恐懼。這種恐懼，一代一代地遺傳下來，就遺傳到了每個人的潛意識之中。

現在人們儘管有了電燈，儘管明明知道這個山洞已經被封死了，不可能有野獸進來，但衹要它是黑暗的，就還會莫名地恐懼。想克服對黑暗的恐懼是很困難的，要有相當強大的心理。不然，人們明知道山洞已經被堵死了，或者是門被關死了，不可能有任何侵害自己的野獸會進來，還是莫名地恐懼。難以自控的恐懼感瀰漫在我們的全身。有不少人會被這種恐懼感逼瘋的。

其實人們不僅僅是對黑暗恐懼，除了這個最大的恐懼源之外，人們對陌生環境、對整個社會、對一切未知的東西都會有本能的恐懼。從出生開始，所有的人都或深或淺地生活在恐懼之中，一直到死，看到死亡降臨了，人們更是恐懼不已。也就是說，人們一生都處在深深的恐懼之中。心靈強大的人，恐懼感會弱一點；心靈脆弱的人，恐懼感會強一點。人們的恐懼衹有強弱之分，沒有有無之別，衹有一種人不恐懼，這種人就是佛。除了成佛之人，所有的凡夫，沒有不生活在這樣那樣重重無盡的恐懼之中的。

恐懼所引發的第一個結果就是緊張與封閉。在恐懼中爲了保護自己，人們就不得不處於緊張狀態——身體的緊張和心靈的緊張。而緊張又引發一個結果，就是封閉；封閉又引發一個結果，就是隔離——把自己與外在的所有的人和物隔離開來。隔離的程度取決於恐懼的程度，越恐懼越隔離。恐懼感小一點的人，隔離感也會淡一點，但只會淡，不會消失，因爲所有的凡夫都在恐懼中。衹要有恐懼，就一定與外界（這個外界分爲兩個領域，一個是自然界，一個是社會和他人）產生隔離。爲什麼要隔離？因爲隔離會讓人產生安全感，越隔離就越安全。越恐懼就越隔離，所以隔離的程度取決於恐懼的程度，有多少恐懼差不多就會有多少隔離。

這個邏輯我們再重複一遍，所有的人一生下來，就會對黑暗有深深的恐懼感。恐懼感的來源是什麼？有內、外兩個：

首先，來自內在，就是心理學家所說的潛意識——潛意識中人類對黑暗、對野獸的集體記憶。因爲我們是人類的一員，所以我們的記憶、我們的潛意識中也深深地烙印著對黑暗、對野獸以及對種種未知的恐懼。這種恐懼感烙印在我們的潛意識中，與生俱來。我們把這種與生俱來的恐懼稱爲本能。不用別人教，我們一見到老虎就會怕，就會本能地往後跑。這種本能是什麼呢？就是恐懼。我們把恐懼叫作本能，把本能叫作恐懼，所以本能和恐懼差不多是一個意思。這是恐懼的內在來源，即潛意識——意識深處的來源。

其次，來自外在。來自外在的什麼？來自外在的陌生感。衹要陌生，人們就會產生恐懼，不管是對人陌生還是對物陌生（物即環境，環境是由物構成的，對物陌生其實就是對環境陌生），總之衹要陌生就會產生恐懼。所以，我們一見到陌生人就會手足無措。爲何？恐懼。因爲恐懼才手足無措，不知道怎麼說話。有的人在台下滔滔不絕，但一上台就一句話都說不出，緊張得要死。別人還嘲笑他：「你看你在台下那麼能說，爲什麼一上台就說不出話了？」他說：「嗯，一上台我就怕，就緊張。」他爲什麼上台就緊張呢？說到底就是因爲陌生。台下的環境是在他的日常生活中所常見的，他很熟悉；而台上的環境是他所未經歷過的，他很陌生。因此當他上台，換了一個角度，換了一個对象，換了一個環境，他就感到陌生。這種陌生感使他產生恐懼。

恐懼緊接著引發緊張。有多少恐懼就會有多少緊張，這是成正比關係的。緊張又分爲兩種，一種是身體上的緊張，一種是精神上的緊張，或者是這兩者合在一起，身體和精神同時緊張。進一步，緊張又引發隔離。有多少緊張就會引發多少隔離：把自己與他人隔離開來，把自己與環境隔離開來，乃至於把自己與自己隔離開來，使自己遠離自己的身心。因爲自己的身心太緊張了，若自己要跟自己緊張的身心合在一起，實際上就

是跟緊張合在一起。長期的緊張讓自己無法忍受，爲了緩一口氣，自己要跟自己作一個分離，自己要遠離自己的身心，這樣才能夠舒緩一點，才能夠舒適一點。不然，整天生活在巨大的緊張中，受不了。偶爾緊張一下可以，如果每天都緊張，久了就忍無可忍了，結果就是自己要跟自己分離，自己遠離自己。

爲什麼很多人的人格分裂——一個身體裡面裝著兩重人格，乃至於多重人格？爲什麼很多人戴著面具生活？除了別的原因之外，其中一個重要的原因就是自己跟自己分離。爲什麼要分離？因爲身心太緊張。緊張就是煎熬，有多少緊張就有多少煎熬。在煎熬中，他時刻像熱鍋上的螞蟻，生活在水深火熱中，他能煎熬多久呢？他總有忍無可忍的時候。在他忍無可忍的時候就要分離：我不跟你在一起過了，你是你，我是我，咱倆中間隔出一道鴻溝分開，這樣就可以了。很多人之所以人格分裂、精神分裂、心理分裂就是因爲他們生活在自己的身心之外，有一個虛假的自我在體外生活著。爲什麼他們要把自己移出來，在自己的身體之外生活，在自己的心靈之外生活，在一個假我之中生活？爲什麼他們不把自己移到身心內部生活？爲什麼不在真實的我中生活？因爲在真心內部生活、在真實的我之中生活太煎熬，太難受了，因此衹有讓自己遠離——有三個「遠離」：第一，遠離他人；第二，遠離自然界，遠離事物；第三，遠離自己。在這種不斷的分離、遠離中，他們就越來越假，越來越生活在一個虛假的自我中。

自我一定是虛假的，真實是沒有自我的。衹要我們生活在自我中，就一定會生活在假我中，所以自我等於假我。我們爲什麼深深地淪陷在自我中出不來？因爲我們發現出來會更痛苦，出來之後我們就要面對越來越陌生的自己、越來越陌生的他人和社會、越來越陌生的自然界。這種陌生感會給我們帶來巨大的緊張，這種緊張帶來煎熬，這種煎熬讓我們無法忍受，我們只好生活在一個虛假的，自己給自己營造的自欺欺人的自我的世界中，就像寄居蟹一樣，寄居在一個殼中，任它外面風吹雨打。總之，我們躲在自我這個虛幻的寄居殼中，貌似風平浪靜、安全地生活著。

綜上所述，我們之所以有自我，有五毒，有生死，有輪迴，一切的一切都是起源於恐懼。因爲恐懼所以緊張，因爲緊張所以收縮——整個身體和心靈都處在收縮之中。因爲收縮所以隔離——把我們與社會隔離，與自然隔離，甚至與自己隔離。在這種不斷的隔離中，我們墮入到了一個虛幻的世界中。在這個虛幻的世界中，自我、五毒、生死、六道輪迴等就出來了。這一切，用佛的話說，叫夢幻泡影，其實質根本就不存在。但是，我們在這個根本不存在中，無中生有生出來一個幻覺、一個十八界——就是我講《心經》時講的十八界，以十八界爲基礎，營造出一個個體的虛幻世界。我們躲在這個虛幻的世界中，不斷地生死輪迴，不斷地演繹著愛恨情仇，演繹著一切痛苦與煩惱。

如何理解「無我」之「我」

學員：請問潘麟先生，我們該如何理解「吾心即宇宙，宇宙即吾心」「修到無我處，不知我是誰」？

潘麟先生：先解釋後面的問題，再解釋前面的。「修到無我處」，處在「無我」中的時候還有沒有「我」？這個是東方哲學一直在爭論的問題。

印度傳統文化——婆羅門教（後來叫作「印度教」）明確地說有「我」。它把這個「我」稱爲「大我」，這個「大我」在梵文中爲Ātman（音譯爲「阿特曼」）。這個「大我」有多大呢？大得無邊無界。「大我」從哪裡來呢？「大我」從梵那裡來，而「梵」就相當於中國所說的「道」，因此也可以說它是從道那裡來的。因爲它跟梵（道）融爲一體了，所以它其實就是「梵我（道我）」。這就是爲什麼婆羅門教有時候又把「大我」稱爲「梵我」的原因。

佛家誕生後，就開始批評婆羅門教（印度教）的「梵我」思想，因爲佛家是不准許有任何形式的「我」存在的，它是徹底的無我論者。尤其是以《般若經》[1]爲最，集中闡明了「無我」思想。在《般若經》中，佛陀是不允許有任何一種形式的「我」存在的。佛陀還把這個「我」分成兩類：一類叫「自我」，一類叫「法我（因法執而來之『我』，簡稱『法我』）」。這兩類「我」都是佛陀要破除的。

那什麼叫「自我」呢？「自我」好理解，就是普通凡夫認爲身心裡的那個當家做主的主人。佛陀又說，還有一種「我」更加微妙、不易察覺，這種「我」叫「法我」。法我是什麼呢？比如說，羅漢在佛陀的教導下，深刻地明白了自我的危害性，通過各種禪修方法破除了自我。這時，羅漢已經沒有了自我，但是佛陀說：「完了，他的沒有自我比有自我更可怕。」羅漢是沒有普通凡夫的那個自我了，但是他有了一個比普通凡夫的那個自我更加深刻、狡猾、隱蔽的我，佛陀稱之爲「法我」。

爲什麼羅漢有法我呢？因爲羅漢有一個問題，羅漢認爲「我」無「法」有：自我是虛幻的，而各種禪修方法是真實存在的。因此，他要用真實存在的禪修方法來破除虛幻不實的自我。最後他成功了——終於把虛幻不實的自我破掉了。但是，在破除虛幻不實的自我的過程中，他深深地迷戀上了或者依賴上了這些禪修方法。他認爲天下的一切都是靠不住的——唯有一個東西除外，這個東西就是禪修方法。他把整個身心融入到這些禪修方法中，以這些禪修方法自居；而這些禪修方法的確沒有讓他失望，他通過這些禪修方法，的確把虛幻不實的自我像剝洋蔥一樣一層一層地剝掉，最後徹底把自我消滅。因爲他徹底把自我消滅了，所以他產生了很多很大的神通以及一些智慧——不是全部智慧——獲得了某種程度上的解脫。這是有前提條件的解脫，這種解脫叫「有餘依涅槃」，用我們現在的話說就是「有條件的解脫」或者「部分解脫」。他越是獲得了一些解脫，就越是進一步地認識到這些禪修方法的重要性，而對這些禪修方法產生如性命一般的依賴和信任。因爲依賴和信任，所以他和這些禪修方法糾纏在一起、融入在一起，就產生了法我。

佛陀曾說，自我易破，法我難除。自我是很好破除的，比自我更難破除的是法我。這是因爲羅漢們已經視這些禪修方法，以及延伸出來的概念、觀念、理念，爲他們的性命了，他們已經和這些禪修方法同生死共存亡了。如果佛陀破除這些禪修方法，他們就會認爲佛陀是在要他們的命，就會有一種被殺死般的瀕臨死亡的感覺。因爲佛陀講法首先是破除他們的自我，他們也積極配合著佛陀來破除自己的自我。但是，如果佛陀再進一步要破除他們的法我的時候，他們就不願意了，他們會把自己置身在佛陀的對立面，因爲他們覺得佛陀不慈悲，覺得佛陀要殺他們。

人類有一種保護自己性命的本能。既然佛陀要「殺死」他們，爲了保護這個性命，一類人的做法就是逃離佛陀，以避免佛陀的進一步教導。所以很多人在佛陀講《般若經》的時候就離開了。還有另外一類人的做法是自殺。因爲他們賴以安身立命的那些理念、方法、技巧，被佛陀全部否定、破除了。他們就覺得這個世界塌了下來，人生的意義和價值都沒有了，活著也沒有意義和價值了，他們無法忍受，就自殺了。

佛陀在世的時候，有相當一批達到羅漢境界的人在聽《般若經》的時候自殺了。因爲《般若經》一個重要的目的就是破除羅漢根深蒂固、微妙隱蔽的法我。這些羅漢們頓時就覺得失去了生存的依賴和根基，乃至失去了生命。他們覺得活著就是個行屍走肉，沒有意義了，乾脆自殺算了，因此接二連三地有羅漢自殺。最後，佛陀不得已給弟子下了一個指令：不准自殺！你們聽我把話說完，我這話纔說了一半你們就急著要死，不可以！

法我最難破，不僅過去的佛陀時代如此，現在也是如此。現在的社會，普通民眾基本上是生活在自我之中，而從事腦力勞動的知識分子基本上全部生活在法執之中，或者是法我之中。你要是破除這些腦力勞動的知識分子所賴以安身立命的那些理念、方法、思想等，就等於是要了他們的命一樣。因此，他們要麼自殺，要麼遠離你，要麼反抗你。

---

[1] 「般若」是梵文 Prajna 之音譯，乃「智慧」之義。佛說法四十九年，講般若就講了二十二年，共有八大部，總結歸納爲《大般若經》，有六百卷之多。參見潘麟先生：《直指生命的真相》，現代出版社，2017 年，第 18 頁。（引者注）

他們還有另外一個辦法，雖然不太常用，但是並不是不存在，那就是反過來把那個破除他們賴以安身立命的東西的人殺了。如此，你就沒法破除他們這些賴以安身立命的東西了，他們就一勞永逸地解決了問題。不然，你老是在他們身邊說他們那個安身立命的東西是不存在的、是假的、是虛的、是空的，讓他們別依賴它了，讓他們趕緊遠離它、破除它、從它的束縛中走出來……你老是在那兒嘮叨，他們乾脆一刀把你解決，這樣他們就可以心安理得地依賴著他們的這些理念，繼續生存下去。所以破除很多人的理念與要他們的命是同義詞，至少他們認爲是這樣的。這就是度人難的原因。

你要想扭轉一個人，太難了！爲何？因爲你要扭轉的這些東西就是他安身立命的東西，就是他的性命之所在，他馬上就能感覺到你對他的威脅，從而用各種方法保護自己。如果這個人比較善良，他會想：「我惹不起，我躲得起。」這是比較善良的人的一個本能反應——躲，「我刪掉你的微信，把你的手機號拉黑，我玩失蹤，從此以後再也不見你了。誰讓你整天跟我說教。」這是比較善良的人的做法。

不善良的人的做法，就是跟你辯論。他辯論的過程實際上就是維護他的這個安身立命的東西的過程。無論你怎麼說，都說服不了他，他總是狡辯，你就覺得他這個人油鹽不進：「我把道理都說得那麼清楚了，你怎麼還不聽呢？」他說：「我就是不聽。」你說：「你太頑固了！做人不可以這麼頑固。」他說：「我高興這麼頑固。」他爲什麼這麼頑固？因爲這關乎他的性命，他能不頑固嗎？平時你還覺得他沒有這麼頑固，爲什麼你一跟他說話，他就變得這麼頑固了？因爲平時你沒有觸及他的生死存亡，他當然沒有那麼頑固。你這一次說話觸及了他的生死存亡，他當然就變得那麼頑固了。

那麼如果對方是個惡人或心靈不善的人，就會想：憑什麼只刪除你的微信，我要讓你永遠沒有微信，這纔能從根本上解決問題。所以他就反過來把你幹掉。所以千萬不要輕易地去度人，度人是一個非常高危的職業。因爲你直接要人家的小命，那人家能不反撲嗎？能不反彈嗎？不反彈才怪呢。你直接破除人家的「命根子」，這就等於是一個人站在懸崖上伸出的一塊小石頭上，那塊小石頭是他賴以生存的根本，而你卻要把那塊石頭拿走，那他不跟你拚命才怪呢！衹要一拚命，各種招都有可能使出來，十八般武藝都有可能使出來，總之是讓你消失了就達到目的了。所以在這個世界上幹什麼都可以，千萬別當佛，別普度眾生。你讓眾生待在那裡就好了，別度他，因爲你一度他，他就跟你拚命。他平時睡覺睡得很好，你非要把人家叫醒，他自然討厭你。

小乘佛法的目的是破自我，大乘佛法的目的是破法我（也破自我，但是它的重心是破法我）。那麼大乘佛法以什麼爲代表呢？般若類經典。所有的般若類經典都是沖著一個目的去的——破法我，當把法我破掉了，就徹底地無我了。那麼，很多人以爲佛陀講法講到這裡就完整了：第一步是破自我，第二步是破法我，自我徹底破掉了，法我也徹底破掉了，這一下，他的講法就完整了。

但是佛陀在涅槃之前還講了兩部重要的經典：一部是《法華經》（即《妙法蓮華經》），一部是《涅槃經》（即《大般涅槃經》）。爲什麼叫《涅槃經》？因爲這是他臨入涅槃講的最後一部經，講完這部經他就涅槃了。《涅槃經》非常厚。據說佛陀臨入涅槃時，躺在兩棵樹之間的一塊平整的石頭上，佛陀是側身躺在那裡的。他說：「我快要入涅槃了，但我還有最重要的經沒講，所以我還不能涅槃。」弟子們一聽說佛陀要入涅槃了，都過來聚在他面前。佛陀的手扶著頭，就開始講。在講經的過程中，弟子們都不敢睡覺，因爲他們擔心萬一自己睡著後，佛陀把經講完入涅槃了呢？因此弟子們在這個最重要的時刻都不敢睡覺，佛陀就使勁講。據說他講了幾天幾夜，終於講完了，也把聽經的弟子們累壞了。講完了以後，他終於閉上了眼，涅槃了。在這個幾天幾夜中，佛陀是一刻不停地講。最後，弟子們把佛陀的話整理成一部經，這部經就叫《涅槃經》。這部經很長，翻譯成漢語是幾十萬字。

那麼這部幾十萬字的《涅槃經》到底說了什麼呢？說了四個字：常、樂、我、淨。整部《涅槃經》就是圍繞著這四個字而展開的。

佛陀說佛性有四大屬性，哪四大屬性呢？

第一，常。「常」即恆常不易，它就像上帝一樣是永恆的。

第二，樂。「樂」是極樂、快樂、幸福。人類最大的快樂來自佛性，來自般若。佛性（般若）是這個世界快樂的源頭，是快樂的極致，所以叫「極樂世界」。極樂世界指的就是佛性（般若），佛性（般若）就是極樂世界。因此佛性（般若）到哪裡，哪裡就是極樂世界。這是哲學式的語言表達，如果用宗教的語言來表達就比較複雜了：西方有一個極樂世界[1]，這個世界裡面如何如何。我有時候也不知道是哲學式的表達好，還是宗教形象化的表達好。佛陀在描述極樂世界的時候沒有用哲學式的表達，他用的是宗教化的表達。他說在西方有一個世界，名曰「極樂」，極樂世界裡面有一個阿彌陀佛，現在正在說法……因此，兩千多年來，亞洲人被西方極樂世界搞得顛三倒四，直到現在還有成千上萬乃至上億的人，迷戀在那個極樂世界中。

---

[1] 《阿彌陀經》中有對極樂世界的記載：「爾時，佛告長老舍利弗：『從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。』『舍利弗，彼土何故名爲極樂？其國眾生，無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。』」（引者注）

這是典型的法執！他們執著在西方一個名曰「極樂」的世界裡，相信這個極樂世界裡有一個阿彌陀佛，現在如何如何，他們希望趕緊往生到那裡去。因爲他們滿腦子想的都是西方極樂世界，所以現在的這個現實世界裡所有的事情就都不管了。因爲這部淨土的經典——《阿彌陀經》說得非常清楚，生前對西方極樂世界渴望的程度，決定著死後能不能去那裡。反過來說，要是希望死的時候一定能夠往生西方極樂世界，生前就一定要不斷加強對西方極樂世界的渴望。而對西方極樂世界的渴望加強了，對現實的世界就一定是減少渴望的，結果就是對西方極樂世界那邊的渴望不斷地在加碼，對現實世界這邊的渴望不斷地在減碼，減到最後就是對現實世界的任何事情都視而不見、聽而不聞，不再留心。所以，凡是信仰西方極樂世界的信徒，信得越深的人越把自己變成了行屍走肉——有形無心的一個軀殼，因爲他們的心已經全部提前飛到了西方極樂世界裡，已經不在他們的軀殼裡了。

這就是所有信仰西方極樂世界的人，在人世間的生活都是每況愈下的根本原因。因爲他們已經無心經營他們在現實中的生活了，包括親情、友情、愛情等人間真情，他們全部沒有了。因爲他們連心都沒有了，還哪來這些情啊！他們的心已經提前飛到了西方極樂世界，衹有他們的肉體還在現實世界裡機械地吃飯、機械地睡覺、機械地上班工作，所以他們成了一些靈肉分離的人。總之，一切都成了行屍走肉。

這是一個悲劇，極大的悲劇！而且信仰宗教的人，不光是信仰淨土宗西方極樂世界的人，也包括信仰其它宗教的人，衹要把自己的心移到了天堂上，那麼他們的肉體一定是行屍走肉地生活在現實生活中。那麼這不僅對他本人是個悲劇，對他周圍的人，比如說他的父母、丈夫或妻子、孩子更是一個悲劇。比如說你嫁給一個丈夫，這個丈夫靈肉分離了，他的靈魂提前上天堂了，而他的肉體還在現實世界，你能拿他怎麼辦呢？你嫁的這個丈夫就是一個行屍走肉，就是一個軀殼，這對你來講一輩子都是痛苦。如果你生養了一個女兒，這個女兒長大以後成了一個行屍走肉，你每次看到她，她就像魂不守舍的一樣，就像一個夢遊癥患者一樣，你說你面對這樣的人能快樂和幸福嗎？這是不可能的事情。你說他死了吧，他還在喘氣兒；你說他活著吧，他像個殭屍，他軀殼裡面什麼都沒有了，因爲他的靈魂已經被抽走了。那麼面對這樣的一個人，誰會幸福？誰會快樂？如果這個人是你的孩子或是你的父母、愛人，無論是你的哪一個親人，你這一輩子都不可能快樂。你衹要面對著他，衹要跟他一起生活，就不可能快樂。所以他不僅讓自己不快樂，而且讓所有他身邊最親近的人都不快樂，因爲他向外散發著一種殭屍般的氣味，一種行屍走肉般的氣息。這種氣息籠罩著周圍的人，籠罩誰，誰就甭想快樂和幸福，除非把這個籠罩解除。衹要這個籠罩一天沒有解除，你就甭想快樂和幸福。

那麼真正的快樂就是佛陀所說的「常、樂、我、淨」的那個「樂」。那個樂是真樂，是般若智慧彰顯出來的，般若智慧彰顯到哪裡，哪裡就是極樂。從這個哲學角度來理解極樂是沒有問題的，我們希望大家從哲學角度來理解極樂世界，而不是從宗教角度來理解極樂世界。這是佛性的第二個屬性「樂」。

第三，我。先不說這第三個屬性，先說第四個屬性：淨。「淨」即清淨。

我們的佛性或般若是最清淨的。很多人望字生義，把這個清淨簡單地理解成了乾淨。不！清淨不等於乾淨，不是拿上水把自己洗一洗我們就能清淨了。那麼清淨是什麼？清淨等於最健康、最正確、最恰如其分；清淨指的就是沒有被任何污染和扭曲的規矩本身、真理本身、真相本身。所以「清淨」這個翻譯並不好，應該把它翻譯成「真相」。因爲清淨就是真相，當般若智慧彰顯了以後，我們就會知道生命和存在的終極真相，而不再被各種淺見、謬見、邪見、顛倒見所污染和誤導。雖然之前我們會被污染和誤導，但是從此以後不會了。任何人都沒有辦法去污染和誤導一個佛，爲什麼？因爲佛擁有最清淨的見地。「最清淨的見地」是什麼意思呢？就是他見到了生命和存在的終極真相，因此不可能再被任何人所污染和誤導了。這就叫清淨。

那麼「常、樂、我、淨」四個屬性之中，最讓人難以理解的是「我」。

佛陀一輩子不是在破自我就是在破法我，他像個鬥士一樣見人就破，甚至見神都破。他認爲神都是法執患者，人都是我執患者。在佛眼中，沒有人是不在病中的：人有人病，人最大的病根就是自我；神有神病，神最大的病根就是法我。神迷戀自己超人般的能力、依賴自己超人般的能力，這種迷戀和依賴就是一種執著，這種執著會產生一個「我」，這個「我」叫「法我」。因此佛陀見人則破自我，見神則破法我。

不僅人和神有病，甚至連羅漢、菩薩都有病。羅漢病在哪裡？羅漢病在法執太重、法執成束。那麼多的法執像繩子一樣束縛了他們，使他們衹能獲得一半解脫、一半智慧。因此，佛陀又給羅漢起了一個別號，叫「擔板漢」，說他們始終背著一個板子，用這個板子把自己和普通的凡夫隔離開來，自己則躲在板子背後的小世界裡享清閑。也就是說，羅漢的這個板把他們與世界隔開了，他們自己只佔用了板子背後的那半邊天，衹是一個破除自我但擁有強烈法我的聖人。因此他們衹能算作半個聖人。佛陀說羅漢有什麼了不起，他們毛病大著呢，要繼續受教導，如果他們不再受教導，他們的法我終究是個害。這就是佛陀眼中的羅漢。

菩薩病在哪裡？佛陀說菩薩的病更重，菩薩乃大凡夫。就是在佛的眼中，菩薩不僅是凡夫，還是個大凡夫。佛陀說天下最難度的就是菩薩。難在哪兒呢？難就難在菩薩太慈悲了，他們沉淪在自己的慈悲中出不來。這是病。所以菩薩都有一個共同的病：智淺悲深。「智淺」就是智慧不夠的意思，「淺」不是沒有，而是不多。「智淺悲深」就是智慧不夠而慈悲太深，以致他們掉到了自己的慈悲中出不來了。他們被自己的慈悲束

縛了，因此慈悲也能束縛人。這有點像我們現在所說的溺愛，就是愛得太多了比沒愛更可怕。這個菩薩就相當於溺愛的人，他們視所有的眾生爲獨子，而溺愛獨子。他們每天都沉浸在自己的溺愛中，那個溺愛就成了他們的束縛。

所以羅漢是死在法執上，菩薩是死在慈悲上。他們都各有各的病，因此佛陀都要度。佛陀度羅漢，就要跟他們講如何破法執；佛陀度菩薩，就要跟他們講悲智雙運，即不能一味地溺愛，還要有智慧，智慧跟慈悲要等量齊觀。悲智雙運最終成就的，是慈悲完全融入智慧中，智慧完全融入慈悲中，悲智雙融，成就佛果。如果光有智慧而沒有慈悲，就不能成佛；如果光有慈悲而沒有智慧，就更不能成佛。慈悲和智慧不僅要同時具備，而且還要水乳交融。如果把智慧比喻成水，那麼慈悲就是乳，那麼這個「水」和「乳」不是分開的，而是交融的。就是這一杯「乳」倒入這一杯「水」裡，一攪拌，它們就融在一起了，它們既是「水」又是「乳」，或者既是「乳」又是「水」。智和悲衹有這樣水乳交融，高度地混合爲一，才能成佛。

那麼菩薩的毛病就是「水」不多而「乳」太多，他們自己掉到自己的那個「乳」裡淹死了。因此佛陀說要悲智雙運才行。佛陀就要不斷地教導菩薩，慈悲是沒錯的，但是智慧更沒錯，要慈悲與智慧同時具備，水乳交融，這樣才能成佛。

因此，凡夫要破自我，羅漢、菩薩要破法執（法我），因法執而來之我簡稱法我。那麼佛家的目的是要把這兩個「我」全都破了，所以說佛家是徹底的無我論者。那既然是徹底的無我論者，爲什麼佛陀在最後一部經中把自己這四十九年的講法全部推翻了？因爲他在臨死之前的最後一部經或最後一次講法，講的核心就是常、樂、我、淨。那「常、樂、我、淨」的那個「我」是誰？自我被佛陀破掉了，法我被佛陀破掉了，佛家不是徹底的無我論嗎？既然是徹底的無我論——不僅地球人都知道，而且連天上的神都知道，可謂人神皆知——佛乃無我之大丈夫也，佛陀怎麼在臨死的時候突然又開始講「我」了？那這個「我」是哪個「我」呢？如果這個「我」是「自我」，那肯定不成立；如果這個「我」是法我，那也是不成立的。所以這個「我」就成了一個很神秘的存在。

所以有些人就說《涅槃經》不是佛說的，爲什麼呢？因爲《涅槃經》宣講有我論，而《涅槃經》之前的佛經宣講的都是無我論，這是典型的自相矛盾。我們解釋不清爲什麼佛陀講了四十九年法，一直講的都是無我論，臨死的時候突然講了有我論。天下人的思想都被佛陀攪亂了。現在很多哲學家也在爭論佛陀到底是無我論者還是有我論者，他們各有根據。認爲佛陀是無我論者的，根據就是六百卷的《般若經》，《般若經》講的全部是無我論，而這個無我論確實是佛說的。因此佛陀是無我論者的說法沒錯！

但是佛陀臨死的時候又講了一個有我論，即「常、樂、我、淨」。這是佛性四德，或者叫如來四德。「四德」就相當於現在所說的四種根本屬性或根本特性。「佛性四德」或「如來四德」就是指這個佛性或者般若有四個根本特性。「常」就是佛性恆常不變。「樂」就是佛性是一切快樂的源頭。「淨」就是佛性是事物的終極真相。那麼「我」是什麼意思？佛性或般若中到底是有我還是無我？這是涉及生命科學[1]的終極問題，也是人類的終極問題。

佛陀說無我論和有我論並不矛盾，它們衹是表面上看起來矛盾而已。之前佛陀說無我，是指無自我、無法我。自我、法我一定要無掉，若不無掉則不能解脫、不能覺醒，這沒有問題。最後佛陀講的「常、樂、我、淨」的「我」也沒問題。這個「我」指的是什麼「我」呢？佛性或般若的「無我之我」。我們簡單地解釋一下什麼是佛性或般若的無我之我。

每個人的存在都是獨一無二的，就像這個世界上沒有兩片完全相同的樹葉一樣。每一片樹葉都是獨一無二的，每一個生物、每一個人都是獨一無二的，包括每一個思想都是獨一無二的。這個獨一無二性就是我們與生俱來的先天個性。這個個性不是後天塑造的，不是由我們的出生、家庭、民族、文化所塑造的，不是！那些所塑造出來的統統都是後天個性。所以個性分爲兩類：一類是先天個性，一類是後天個性。我們生下來就與眾不同的那個個性，叫作先天個性；不同的出生、不同的家庭、不同的種族、不同的民族及其文化所塑造出來的那個個性，叫作後天個性。

那麼後天個性與先天個性既有差異也有交集，它們並不是像火車的兩條軌道那樣永遠不能交集、永遠平行。它們有些時候是可以交集的，是相互影響的，其中先天個性起絕對性影響，後天個性也可以異化和扭曲先天個性。也就是說，後天個性也是可以影響先天個性的，但是更多的時候，我們是被先天個性影響著，被與生俱來的那個獨特性影響著。它們是同時體現在一個人身上的，特別是這個人到了中年以後，我們幾乎分不清哪一些是後天塑造出來的個性，哪一些是先天個性，因爲它們已經高度水乳交融了。

---

[1] 根據人類認知对象的不同，我們總結出三類認識：人對自然的認識、人對社會的認識和人對自身的認識。人對自然的認識，發展出各門自然科學。所謂自然科學，即對自然界、物質、物理之間的關係與規則等進行探索的科學體系。人對社會的認識，發展出各門社會科學。所謂社會科學，即對社會規律、法則和演化歷程等進行探索的科學體系。人對自身的認識呢，也應該有一門科學，那就是生命科學（省稱爲「生命學」）。所謂生命科學，即對生命內涵諸法則與屬性等進行深入探索的科學體系。參見拙作：《以心傳心——潘麟先生講授皇冠瑜伽》，2018 年，中央編譯出版社，第 213 頁。（引者注）

但是這兩個個性在修行人那裡還是能區分的。這個打上了後天個性烙印的先天個性，就是無我之我。當我們成佛以後，那個「我」還在，但它已經不完全是先天個性了，而是被後天影響了的先天個性。這個後天指的就是我們這一生。被我們這一生嚴重影響或者重塑了的先天本有個性，就是我們成佛以後的我。比如說我們五十歲以後才成佛，那五十歲之前我們是凡夫，我們在凡夫的時候受過不同的家庭、不同的環境的影響，這種影響是作用並內化到我們先天的個性中去的。不好的影響叫業力，業力已經被我們消除或者轉化了；而好的影響則像個烙印一樣，烙在我們的先天個性之上。所以這裡就有一句重要的話：深深地打上了後天影響烙印的先天個性，就是我們成佛以後的我。

所以成佛以後的人，個性是不一樣的。注意這句話！雖然你也成佛了，我也成佛了，但我們的個性是不一樣的。爲什麼？因爲你的個性受到你後天的種種影響，我的個性受到我的父母、家庭教育、成長環境、成長過程的種種影響，所以我們是有一些差異的。這些差異就是我們不可複製、不可重複的獨特性。這個獨特性永遠跟隨著我們。當我們成佛以後，特別是當我們死了（用佛家的話說是回歸法界或者回歸般若世界），即重新回歸般若世界時，我們仍然攜帶著這個獨特性。這就像一滴水從大海中分離出來，在外面旅遊了一圈以後又回歸大海，但是，這個時候它已經不再完全是當年從大海中分離出來的那一滴水了。爲什麼？因爲回歸大海的這一滴水，裡面已經打上了它在外面旅遊的這一圈的痕跡。當這一滴水回歸大海的時候，它是攜帶著它在外面旅遊了一圈的記憶、痕跡而重新回歸大海的。它不僅回歸了大海，而且永遠攜帶著這個記憶、痕跡融入了大海。所以，從大海中離開的這滴水和重新回歸大海的這滴水，既是同一滴水又不再是同一滴水了。那麼，如果你想要找到這一滴水，你衹要找到它所留下的記憶，順著這個記憶就可以找到它。這樣你找到的就不是別的水，仍然是這一滴水。這個大海就是佛性或般若，那一滴水就是我們。當我們回歸的時候，也就是所謂的入涅槃的時候，我們是帶著自己獨特的記憶回去的，而最大的記憶就是我們的姓名。

釋迦牟尼不是入涅槃了嗎？那爲什麼我們現在祈請釋迦牟尼，釋迦牟尼仍然能夠給我們加持？爲什麼我們祈請釋迦牟尼，來的是釋迦牟尼而不是別人？這就充分地說明，佛也是有名字的。看起來好像這是一句廢話，其實不是，這裡面蘊含著生命的終極問題：佛或菩薩都是有個性的，每個佛或菩薩都不一樣。比如說觀音是慈悲多一點，文殊是智慧多一點，他們也是有細微差別的。那麼這個差別就是他們的個性，就是他們的獨特性，個性等於獨特性。我們說這個人有個性，其實就是說這個人有獨特性。獨特性就是與別的事物之間的不同性。任何佛、菩薩都有自己的個性，而這個個性是先天個性與後天個性的有機結合。我們很難區分哪一些是先天的，哪一些是後天的，因爲它們已經高度融爲一體了，分不清了。

如果我們現在不斷地祈請某個去世的聖賢，哪一天把他祈請來了，此時的他一定跟去世之前的他在個性、特點、脾氣、愛好上一模一樣。也就是說，涅槃之後的他和涅槃之前的他，即沒有肉體的他和有肉體的他是同一個他。這個「同一」，是什麼「同一」？是個性、脾氣、愛好、特點的同一。如果他生前不喜歡這個事情，我們把他祈請來了，他照樣不喜歡；如果他生前喜歡這個事情，我們把他祈請來，他照樣喜歡。也就是說，他的個性、脾氣、愛好、取捨，在生前和死後、在有肉體時和沒有肉體時是一樣的，是完完全全一樣的。那麼，這個「一樣性」是什麼？就是釋迦牟尼說的「常、樂、我、淨」中的「我」。這個「我」跟釋迦牟尼之前要破的那個自我、要破的那個法我是不矛盾的。自我還是要破，法我還是要破。但是這個與生俱來的「我」是誰？就是我們從佛性或般若中繼承來的獨特性或者個性，當我們回到佛性或般若中去的時候，仍然攜帶著，從而成了我們區別於他人和他物的最終極界限。

那個時候，到底我們是以個體形式存在，還是以整體（即般若）形式存在，是極度辯證的一個關係。我們是以個體存在的整體存在，也是以整體存在的個體存在，是個體與整體高度融合爲一的個體化存在，這就是涅槃。佛陀說這裡實在是說不清了。世界上最難說清楚的就是這句話——高度與整體融合爲一的個體化存在。

既然說不清就不說了。所以佛陀在世的時候給弟子立了「十四無記[1]」的規矩，就是有十四個問題不准許問。弟子們除了這十四個問題之外，什麼問題都可以問，因爲佛陀無所不知。這十四個問題裡面就有兩個問題涉及「常、樂、我、淨」的「我」。佛死後還存在嗎？這是第一個問題。第二個問題是：佛死後不存在嗎？其實這兩個問題分開了看是兩個問題，合在一起則是一個問題：佛死後是存在的，還是不存在的？佛陀說：「不准許問！你要是真的問了，那我就告訴你，我既存在又不存在。這樣你還不如不問，我也不如不答。因爲我答了會誤導你，這不是我想幹的事情。我不想誤導任何人，所以我勸你就別問了。你不問了，我不就不用答了嗎？這樣咱倆相安無事，多好。你這一問，我就不得不答。我一答就會誤導你，你說我誤導你幹什麼呢？我不想誤導你，所以你就別問了。你若真要問，我就回答你：佛死了以後又存在又不存在。」

---

[1] 這十四個問題是：第一，世界恆常存在嗎？第二，世界不會恆常永在嗎？第三，世界既恆常而又不恆常嗎？第四，世界非恆常非非恆常嗎？第五，世界有邊際嗎？第六，世界無邊際嗎？第七，世界有邊際而又無邊際嗎？第八，世界非有邊際非無邊際嗎？第九，生命即是自我嗎？第十，生命與自我並非同一嗎？第十一，佛死後還存在嗎？第十二，佛死後不存在嗎？第十三，佛死後存在而又不存在嗎？第十四，佛死後非存在非不存在嗎？參見拙作：《直指生命的真相——〈心經〉直解》，2017 年，現代出版社，第 76—77 頁。（引者注）

這個「又存在又不存在」是什麼意思？就是我剛纔總結的那句話：與整體高度融合爲一的個體化存在。這是把辯證法發揮到極致的一個回答。我們現在很難真正明白「又存在又不存在」的意思，但還有另外一個辦法，就是當我們大圓滿修成了，自然就明白了。

另外，需要解釋一下，站在客體的角度或者叫站在經驗智慧[1]的角度所看到的世界，和站在般若智慧的角度所看到的世界不是一樣的。站在經驗世界看到的泰山就是實有的，但站在般若智慧角度看到的泰山叫妙有。在妙有中，泰山可以猶如玩泥巴一樣的被捏來捏去，毫無問題；但是站在經驗智慧的角度，泰山就是泰山，每一塊石頭都是那麼硬，那麼實在。所以「吾心即宇宙，宇宙即吾心」，一定要把「宇宙」這兩個字分開來理解：這裡指的是般若智慧中的宇宙呢，還是經驗智慧中的宇宙？不要搞亂了，不要以爲它們是同一個宇宙，它們既是一個又不是一個，不是一個又是一個。

這就是「吾心即宇宙，宇宙即吾心」「修到無我處，不知我是誰」這兩句話的回答。

[1] 關於經驗智慧與般若智慧的詳細論述，參見拙作《〈大學〉廣義》等相關著作。（引者注）

學以成人篇

一切聖賢皆財神

中國的年俗有接財神、拜財神和送財神的習慣，每年正月初五（北方有些地區在正月初二）這天人們會敬財神，期望主管財源的神明讓人們來年財源滾滾，表達出對富貴的一種朴素的憧憬。從生命科學的視角看，財神的意義超出了財源本身，其真實內涵傳遞著聖賢境界，敬拜財神具有生命實踐意義。

一、世俗的財神觀

中國財神有道家和佛家之別，即道家有道家的財神，佛家也有佛家的財神。普遍認爲，道家的財神，分爲文財神和武財神。文財神爲比幹和范蠡，武財神爲趙公明和關羽。民間流行的多是道家這幾位財神。佛家的財神，分爲顯宗財神和密宗財神。顯宗財神就是北方多聞天王和善財童子；密宗財神並不同，根據財神身體的顏色可細分爲五個，分別叫作黃財神、紅財神、黑財神、白財神、綠財神。但這五個財神其實是同一個財神（藏語稱爲「讚布祿」或「布祿金剛」）的不同化身。因此，你說密宗有五個財神是對的，說衹有是一個財神也是對的。

那麼財神的標誌是什麼呢？第一，是肥頭大耳。因爲肥頭大耳往往表示一個人很富貴，財神當然像征著富貴。所以，民間的財神像就像中國的彌勒佛一樣，肥頭大耳的。第二，是手裡面拿著一隻動物（主要是對密宗財神而言）。財神一般都是左手放在小腹處，手裡面會拿著一隻看上去像老鼠一樣的動物，嘴裡還往外吐財寶。

那只動物其實不是老鼠，而是土撥鼠，學名旱獺。土撥鼠是青藏高原獨有的一種憨態可掬的食草動物，它們在草原上打好地洞，在洞裡面生活，吃的是草的根莖。這種動物像老鼠但不是老鼠、像兔子但不是兔子，當地人就叫土撥鼠。後來，這個名字慢慢地傳到了漢地，就不叫土撥鼠了，而是取它的諧音，叫成了吐寶鼠。就這樣，「土撥鼠」變成了「吐寶鼠」。

由於財神掌管著財寶，他左手拿著這只吐寶鼠，放在小腹處，吐寶鼠就不斷地往外吐財寶，大概意思就是你如果拜他，他就吐寶給你。

很多年前，我到西藏修學，從一開始就很反感西藏寺廟裡的財神像。但是藏地的每一個寺廟都供養財神像，此外，所有的佛教信眾家庭必定有一個財神像（像大像小則不論），他們沒事就拜財神像。也就是說財神是藏地寺廟和家庭的標配。我之所以那麼反感財神像，是因爲它助長人們的貪瞋癡。直到一兩年前，有一個人跟我講了財神的原意，才改變了我對財神的看法。

二、財神的真實含義

他說，這個財神最初的意義，不是給我們世間上的財寶或金銀財富。那財神是給我們什麼呢？修行上的功德。我們拜財神，實際上是希望通過這個途徑來獲得我們修行覺醒之路上的福德二資糧的。「資」就是指修行上的財富、財寶，「糧」就是指糧食。「資糧」是指修行上的財富和糧食。

在平時的日常生活中，我們是要靠財富和糧食來支撐肉體正常的吃喝玩樂的。在修行上，也需要有類似於支撐身體運作的財富和糧食。這個支撐修行的財富和糧食是什麼呢？就是福德。如果沒有福德，你連聖學的門都進不了。你會有種種理由、種種藉口不去修行。不管你是想學佛家聖學、道家聖學還是儒家聖學，總是有這樣那樣的人阻礙你進去。不是別人阻礙你，就是你的父母、愛人、孩子或者兄弟姐妹阻礙你，他們不停地設置種種障礙來誤導你。總之，結果就是讓你進不了聖學之門，讓你處在無明中，渾渾噩噩，飄蕩一生而終。表面上看，貌似是這些理由、藉口、障礙阻礙著你進入聖學之門，本質上，是你缺乏福德所致。

那麼，什麼樣的人才能進入聖學之門呢？福德好的人。所以能不能進入聖學之門本身就是有沒有福德的重要標誌，而進門以後能走多遠更是福德深淺的標誌。也就是說，即使能夠進入聖學之門，每個人的情況也是不一樣的，有的人進門後衹是淺嘗輒止，差不多走兩步就停了；而有的人進門後能夠一直堅持下去，最後

獲得碩果。那這又是由什麼來決定的呢？你若是從外部分析，會找出很多表面上的原因。但如果從聖學角度來看，外部的這些原因都不是真正的原因，都是假象；真正的原因就是四個字：福德不夠！

因此，即使你已經進門了，但如果福德不夠，你仍然難以持久。你爲什麼淺嘗輒止？爲什麼深入不進去？就是因爲福德不夠。在修行之路上，會有種種障礙干擾你，讓你僅能入其門，也就是只允許你來到院子裡，卻不能登堂入室。反之，有一些人進門後就能登堂入室。這是什麼原因呢？看似有很多表面上的原因，比如說這個人很勤奮，或者其他這樣那樣的原因，但這都不是真正的原因。在儒、佛、道看來，最根本的原因就是這個人的福德具足了，也就是他身上有很高的福德。

那麼，這個福德又從哪裡來？具體來說，有兩個來源：第一個來源，是此生積了很多福德，這是指出生以來積了很多福德；第二個來源，是此生之外所積的福德。其中，此生之外積纍的福德又細分爲兩類：儒家式解釋之福德和佛道式解釋之福德。

首先，是儒家式解釋之福德。儒家認爲是你的祖上積有陰德，也就是你的父母、你父母的父母以及歷代祖先積了很多德和善，他們把這些德和善作用在了你的身上，這就叫「積善之家必有餘慶」。因爲你是他們的子孫，是這個家族的後人，所以，他們積下的陰德就作用在了你這個子孫或後人身上，使你擁有了超出常人的福德。是這個福德讓你能一直堅持下去，最終獲得成就。總之，這個福德就不是你積下的，而是你的祖上積下的，衹是他們的福德作用在了你的身上。這是儒家式的解釋。其次，是佛家式解釋之福德。佛家認爲是你的前世乃至於前世的前世等很多個前世積了善，積了德，積了福。這些前世所積之善、福和德就像種子一樣儲存在我們的神識之中，隨著神識一代一代地傳下來，可稱爲「善種」。傳到了你這一代，正好因緣聚合，善種成熟而開花結果了，也就是說「善有善報」所指的那個「善報」出現了。「善有善報」而開花結果的具體表現，就是你不僅能夠進入大門和庭院，還能夠登堂入室。這是佛家式的解釋。這是在此生之外所積的兩種福德，不管是儒家式福德還是佛家式福德，總之都跟此生沒有關係。

所以說，福德有兩種來源：一種是此生的前半生積下福德，給後半生帶來了福報或善報；另一種，不是此生所積福德，儒家認爲是你父母那一代以及歷代祖先替你積攢的福德，佛家認爲是你的諸多前世積攢的福德，給你帶來了福報或善報。但此生所積福德以及非此生所積福德的結果是一樣的：都能夠把你帶進門和院子，並登堂入室，獲得圓滿的聖果。

如果沒有足夠的福德怎麼辦？有一法門可以積攢。這個法門是什麼呢？就是與財神相應。通過財神，我們能積攢一些福德。自古以來，拜財神就是意在通過祈請財神，獲得一些我們此生沒有積攢的福德，讓我們能夠在聖學之路上得遇明師、良友以及好的環境，讓我們克服重重困難而深入聖學，讓我們獲得碩果。這纔是拜財神的原意。但後來，拜著拜著就走樣了，就不是要福德和資糧了，而是要看得見、摸得著的金銀財富了。

有一天，無巧不巧地看到了一個與求財神有關的新聞[1]。新聞上說，浙江麗水有個五十九歲的男子發了瘋地去寺廟裡面打砸佛像，在三個月間毀掉了七處古廟的佛像。事後被抓獲，當被問到「爲什麼要砸佛像？」時，他交代說，他之前買彩票屢買屢不中，有人給他出主意，要他到寺廟裡多多佈施，這樣佛菩薩就會給他帶來巨大財富。於是，他就跑到當地四個寺廟的佛像面前祈願求財，前後一共求了三次。每次求佛後，他都花上千元買彩票，沒想到還是屢買屢不中。痛定思痛，他就想爲什麼自己屢買屢不中呢？想來想去，覺得是寺廟裡的財神爺騙了他。所以，一怒之下，他就把這些佛像特別是財神像用鐵錘全給砸壞。這不是笑話，而是真人真事。

可見買彩票的這個人完全不瞭解財神的真實意義，他把財神給理解錯了。財神不能給我們帶來世間財富，他衹能給我們帶來出世間的聖學財富，具體地說是福德、資糧，是福報。因爲衹有福報具足，我們纔能夠既進入聖學之門，又登堂入室。

三、一切聖賢皆財神

[1] 澎湃新聞 2022 年 1 月 20 日訊 浙江麗水市一名男子在多個寺廟祈願彩票能中獎，但買了數千元未中獎，一怒之下與兒子砸了 7 處寺廟的佛像，還「順」走蠟燭香油。(澎湃新聞:《麗水一男子屢次在寺廟祈願彩票中獎未果,帶兒子打砸 7 座寺廟》,https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_16369681)

關於財神，有狹義和廣義之說。狹義的財神，具體就是前文所指的道教的文財神和武財神，佛教顯宗的財神，以及密宗裡的黃財神、紅財神、黑財神、白財神、綠財神等。而廣義的財神是指福田，一切聖賢皆爲福田，故一切聖賢皆爲財神。

福田是一種比喻，如同農民「春種一粒粟，秋收萬顆子」（唐詩人李紳《憫農》），同理，我們敬拜財神，就相當於是在財神的「田地」裡播下一顆福德的種子，待秋天來臨即機緣成熟之時，這顆福德種子就會從田地裡破土而出，開花結果，讓我們成就。「福田」是福德之田的簡稱。那麼這個福德之田在哪裡？在聖賢那裡，故說一切聖賢皆爲吾輩福田。這個聖賢既指儒家聖賢，又指道家聖賢，也指佛家聖賢。儒家式的福田，具體就是《孝經》裡面所說的那個「無念爾祖，聿修厥德」。「無念爾祖，聿修厥德」的意思是：「怎能不追思你祖父文王之德行呢？但如要追念你祖父文王之盛德偉業，你得先修持你自己的德行，來傳繼和表彰文王之德行。」（摘自拙作《〈中庸〉心要》）這裡面就含著福田之意，這是儒家式的福田。佛家、道家式的福田，大概意思也是如此，即多觀想佛、菩薩等聖賢，這種觀想以及相伴相隨的意識，就是在認同佛、菩薩等聖賢跟我們是命運共同體，當這種認同達到一定程度時，我們便可獲成就而與聖賢無別。這本身就是在種福田。聖賢就是我們培育福報的田地，這個福田可以讓我們的福報像種子一樣破土而出，茁壯成長，最終開花結果。

所以，財神即聖賢，聖賢即福田。一切聖賢皆爲財神，一切聖賢皆爲福田。不是衹有趙公明是財神、福田，也不是衹有關公是財神、福田，而是一切聖賢皆爲福田！無論是儒家聖賢、道家聖賢還是佛家聖賢，皆是後人之財神，皆爲修行人之福田。衹有多敬聖賢，才能廣積福德和福報！

聖賢之「德威」

德是有威的。當一個人成爲道德的化身的時候，無論他是男是女，無論他長相如何，衹要往那裡一坐，任何人，即便是我們俗稱的地痞、流氓、無賴，在他面前都會立即被折服而下跪，不敢造次。這就叫德威。他不是用權力來逼著我們下跪，他可能就衹是一個普通人，什麼權力都沒有，但他有一個東西——德，是他身上的德威把我們折服的。當一個人真正有德的時候，這個德威從內在散發出來，方圓數里之內就全部在他的德威（現在叫「氣場」）籠罩之下，不管是地痞流氓還是紈綺子弟，哪怕是天不怕地不怕的土匪，衹要敢看他一眼，就立即被征服而下跪。真正的聖賢就有這樣的德威。「德威」是儒家的稱呼，佛家把它稱爲「獅子威」或「獅子吼」。不管是儒家的德威還是佛家的獅子威、獅子吼，總之，它代表的是一種不怒而威的聖賢氣象。

爲什麼孔子周遊列國的時候，無論是國王還是大臣都不敢怠慢他，都不敢在他面前造次？要知道，孔子周遊列國期間，已經辭官而去了，僅僅是一介布衣而已，但是列國的那些諸侯王們是目空一切的，誰都不服。因爲他們都是貴族出身，都要繼承王位，都要稱王稱霸，所以他們從兩三歲的時候就被訓練得目空一切、高傲自大。然而他們在孔子這一介布衣面前，是不敢造次的。他們可以不採用孔子的政治主張，但是都不敢在孔子面前造次。爲什麼？因爲孔子有德威。這就是後人之所以封孔子爲「素王」的原因。「素王」就是布衣天子，翻譯成現代的話就是：他沒當過王，但是他是真正的王，是王中之王。那麼，這個「王」是什麼意思？它指的不是外在世俗的權力而是內在的德威，因爲內在之德具有超越世俗王權的無上之威嚴。

禪宗的虛雲大師[1]也有這樣的德威。虛雲大師一生不穿漂亮衣服，穿的都是百衲衣，形如乞丐。他的一件僧袍穿上二三十年是很正常的事情。他活了一百二十歲。生前，慈禧太后、蔣介石都對他敬重三分。

慈禧太后唯一皈依的師父就是虛雲大師。這裡要給大家講一個小故事。虛雲大師想請一部《大藏經》，但《大藏經》是所有佛經的合集，一般的寺廟沒有那個財力去印刷一部《大藏經》。那個時候還是刻版，僅僅是刻版就要數萬塊。如果請上千個工人，要刻一到兩年以上的時間，那麼這上千個工人的工資、吃喝等費用數額龐大。那個時候是清末民初，國家貧弱沒有財力。他就到北京找到恭親王，又通過恭親王找到慈禧太后，請慈禧撥庫銀來印《大藏經》。慈禧被虛雲的風骨所折服，答應了他的請求。在印經期間，虛雲就在北京住著，監督這個工程的進度。慈禧和恭親大臣們經常到虛雲那裡請示佛法，虛雲每每令他們茅塞頓開，所以他就成了京城裡令大家交口稱讚的一代高僧。當《大藏經》剛剛印好時，八國聯軍就侵入北京。慈禧就帶著小皇帝逃難，把虛雲大師也帶上，一起逃到了西安。在從北京到西安逃難的路上，虛雲看到了餓殍千里的景象，馬路上都是死人。那時正值酷暑的八月份，很多屍體已經發出惡臭，無人掩埋，他非常悲痛。一到西安，他就來到市內的千年古剎臥龍寺，跟幾個僧人商量，希望爲這些餓死的、逃難而死的人做一個超度法會。這個超度法會很獨特，叫「祈雪大會」，即祈求一場大雪把這些屍體覆蓋一下，給這些死者一些尊嚴，免得他們曝屍荒野被野狗分屍，也是爲了避免瘟疫滋生、蔓延。他向慈禧匯報了這個想法，慈禧說這個想法是好的，同意他們這麼去做。他就在臥龍寺打坐，開始唸經、唸咒。念到第七天的時候，果然下起了鵝毛大雪；又過七日，竟然千里冰封了！在這酷熱的時節飄起鵝毛大雪，而且下了七天七夜，積雪沒膝，這是氣象上的一個奇跡：爲什麼在八月最熱的時候，中國的中原地區能下幾天幾夜的鵝毛大雪？虛雲大師的神通威力著實把慈禧震懾住了。慈禧說，此人的確是高僧，居然有如此神功，能夠改天換日。她就帶著跟她一起逃難的文武大臣們來到了臥龍寺，齊齊地跪在寺外，請求大師收其爲徒。虛雲大師收了慈禧一幹人爲徒以後，慈禧就又回北京了，他沒有跟著慈禧回北京，而是趁著慈禧他們不注意一個人溜到了終南山隱居修道。

蔣介石曾數次接見虛雲大師。抗戰時期，虛雲大師曾被迎請到重慶主持「護國息災大悲法會」，蔣介石

---

[1] 虛雲（1840—1959），法名古岩，又名演徹，字德清。湖南湘鄉人，俗姓蕭，出身官宦人家，十九歲逃離家庭，披剃於鼓山湧泉寺，行腳天涯，巡禮名山，遍學經教，參究禪宗。四十三歲發願朝禮五台山，數年間，進川入藏。越雪山至緬甸、印度、錫蘭朝禮佛跡，歷盡艱辛。曾結茅潛修於終南山等處。以定力、苦行、堅忍著稱。一身兼祧禪宗五家法脈，中興雲門宗，延續溈仰、法眼二宗。曾重興雲南雞足山祝聖寺、昆明西山華亭寺(改名雲棲寺)、曹溪南華寺、乳源雲門寺、雲居山真如寺等巨剎，創立鼓山佛學院培養僧徒。重振禪宗祖風，製定叢林清規，率眾參加勞動，農禪并舉。德高望重，歸依弟子達百萬眾。1953 年被推爲中國佛協名譽會長。著有《楞嚴經玄要》《法華經略疏》《圓覺經玄義》等，後人輯其語錄偈頌爲《虛雲和尚法匯》《虛雲和尚禪七開示錄》等行世。門人有佛源、一誠、定慧、本煥、傳印、淨慧等。（黃開國、李剛、陳兵等主編：《諸子百家大辭典》，四川人民出版社，1999，第 448 頁。）

在重慶陪都親自向大師請教當時的戰局及宗教上的疑問，大師都給予了精妙的釋疑。

現代中國，像虛雲大師這樣的擁有獅子吼般神威之人，在儒家勉強地能找到一兩個，那就是熊十力[1]及其弟子牟宗三[2]。這師徒二人貫穿了整個二十世紀，他們分別是當代新儒家的第一代和第二代大師。

熊十力尤其具有獅子吼般的氣質和威力。當年牟宗三也是一代天才少年，十幾歲的時候就遍學西方哲學，學到哪兒就通到哪兒，他問的很多問題他的老師都無法回答。後他以優異的成績考入了北大哲學門（現在叫哲學系）。他在北大哲學門學了兩年，所有的老師他都瞧不上，覺得老師們教得太淺，他說自己都可以教老師，他就是如此狂妄。其中有一個老師和他一交談，說：「看來你真的不是狂妄，你是有真才實學的，你這個人真的是天才。這樣吧，我認識一個老師，正好明後天我們有個茶會，他也會來，我帶你去見見他。」這個老師指的就是熊十力。這個小小的茶會是在北大的一個涼亭中舉行的。幾個老教授、老先生在談學問，牟宗三是後生晚輩不敢靠近，就遠遠地坐在一邊，邊喝著茶邊端詳著這個叫熊十力的人。這個老先生開始並不說話，衹是陰沉地坐在那裡。其餘幾人你一言我一語地聊著。聊著聊著，就見熊十力突然之間精神一振，雙目大張，眼放金光，那個樣子就像一頭獅子，一開始懨懨的，突然之間見到了獵物一般。熊十力發出洪鐘之聲，同時拍案而起，吼道：「當今之世，講晚周諸子[3]，衹有我熊某能講，其餘都是混扯。」[4]這幾聲大吼如雷貫耳。見其如此地大膽、自信，牟宗三以爲衹有他瞧不起天下人，沒想到還有一個也瞧不起天下人，覺得這人非常對脾氣，幾句話就被熊十力徹底折服了。此後牟宗三拜熊十力爲師。

我想講的是，熊十力不僅僅有學問，他也是當代儒者中真正有聖賢氣象的人。那麼，這個氣像是怎麼來的？這就涉及儒家學問的一個根本特點。儒家始終提倡，做學問的目的不在於增加知識並向外賣弄——「看我多有知識」，那麼做學問的目的是什麼？是改變氣質，就是把我們內在的氣、內在的質改變過來。如果一個人的氣和質沒有改變，他的眼神、動作、講話的聲音、邏輯思維等在在處處都能反映出來。氣質未改變的人給人的感覺就是俗氣熏天的，儘管他再有知識、有學問，都不能免俗，他這個知識和學問裡伴隨的是一種說不清道不明的俗氣，這種俗氣也叫「腐」或「酸」，給人一種腐朽的和酸酸的感覺。無論是酸也好還是腐也好，都屬於俗儒的範疇。而真正的儒者是有聖賢氣象的，是有德威的。任何人衹要透顯出聖賢氣象，就是獲得儒家之三昧或儒家之精髓的人，就證明他的氣質變了。此時他看人的眼神都不一樣，他的眼神就是一種獅子吼般的眼神，說話的聲音也會跟著變。

所以儒學失傳與否不在於講說儒學的人有多少，而在於有多少人被改變了氣質。不改變氣質的儒者永遠是腐儒，爲世人所不齒，至少在過去是這樣的。過去如果一個人追求了一輩子學問，最後別人給他的評價是世儒或俗儒，那簡直是比罵他家祖宗三代都更甚，簡直就等於把他一輩子徹底否定了，他這一輩子的學問和人生都失敗了。所以他認爲這是奇恥大辱，覺得一輩子活得毫無價值，甚至連死的心都有。那麼世儒與非世儒的差別在哪裡？差別就在於有沒有改變氣質，而不在於學問的高低。因爲即使學問再高，氣質沒有改變也衹是一個腐儒，沒有價值和意義。一個人如果氣質改變了，德威、仁威彰顯出來了，那他坐在你面前就如佛陀、上帝坐在你面前一樣，就是那麼大的威力。此時他看你一眼，你那個狂躁之心就會頓歇，倨傲之心馬上消失。這纔叫有修爲。通過修爲，把自己的氣質改變了的人才叫儒者。

但當代只見儒學家不見真儒者。研究儒學、教授儒學的學者是有一些的，但沒有真儒者。爲什麼沒有真儒者？因爲沒有修行。儒佛道全部是講究修行的，沒有修行的儒家衹能叫儒學，沒有修行的道家衹能叫道學，

---

[1] 熊十力（1885—1968），著名哲學家，新儒家開山祖師，國學大師。原名繼智、升恆、定中，號子真、逸翁，晚年號漆園老人。幼時在家隨兄讀書，十四歲從軍，1905 年考入湖北陸軍特別小學堂，在校期間，加入武昌「科學補習所」「日知會」等反清革命團體，武昌起義後參加光復黃州活動，後赴武昌，被任命爲湖北軍政府參謀。1917 年赴廣州參加孫中山領導的「護法運動」。失敗後，決意專心從事哲學研究。先後在武昌文華大學、天津南開中學、北京大學、浙江大學任教。1949 年以「特別邀請人士」身份參加首屆全國政治協商會議，後被選爲全國政協二、三、四屆委員。1968 年 5 月 24 日絕食身亡。著有《新唯識論》《原儒》《體用論》《明心篇》《佛家名相通釋》《破破新唯識論・摧惑顯宗記》《十力語要》《乾坤衍》等書。其學說影響深遠，在哲學界自成一體，「熊學」研究者也遍及全國和海外，《大英百科全書》稱「熊十力與馮友蘭爲中國當代哲學之傑出人物」。

[2] 牟宗三（1909—1995）：字離中，生於山東省棲霞縣牟家疃，1927 年考入北京大學預科，1929 年升入哲學系，並於 1933 年畢業，1949 年往台灣，1960 年往香港，先後在香港大學、香港中文大學新亞研究所任哲學教授及導師，退休後，定居台北。哲學家、哲學史家，現代新儒家的重要代表人物之一。牟宗三畢生致力於弘揚民族文化，爲中國文化的現代化與世界化作出了巨大貢獻。其許多著作被譯成英、韓、德等文字。主要著作有《智的直覺與中國哲學》《心體與性體》（上中下全三冊）、《中國哲學十九講》《佛性與般若》《才性與玄理》《圓善論》等二十八部，另有《康德的道德哲學》《康德純粹理性之批判》《康德判斷力之批判》等三部譯作。其哲學成就代表了中國傳統哲學在現代發展的新水平，其影響力具有世界水平。英國劍橋哲學詞典譽之爲「當代新儒家他那一代中最富原創性與影響力的哲學家」。

[3] 晚周哲學：周朝分爲西周和東周，東周又分爲春秋和戰國兩個階段，相對於西周而言，東周爲晚周，所以晚周即春秋戰國時代。晚周哲學即春秋戰國時期諸子百家哲學。

[4] 牟宗三：《五十自述》，聯經出版事業有限公司，2003。

沒有修行的佛家衹能叫佛學。無論是學儒者還是學道者，如果不修行就衹能是一個學者而不是一個聖人、僊人（真人）。佛家也是如此，也是從修行上來判定你是在做佛學還是在修佛法。現在是佛學家多，修佛法者少——真正能夠把佛法配合到身心上去實踐的很少很少。由此我們得出一個結論：儒學、佛學、道學在少部分人那裡還是存在的，在大學的一些研究系、研究所、研究院裡還是存在的，但是，儒家的踐履工夫沒有了，佛法沒有了，道法也沒有了。因此這種改變氣質的實修實證者在當代幾乎爲零了。

皇冠瑜伽做的就是改變氣質的實修實證——過去是這樣，現在仍然是這樣。我們不是不講理論、不講學問，而是要把理論、學問與實修實證嚴格而緊密地結合起來。我們反對空談理論、空談學說，因爲它毫無價值。所有的理論、所有的學問都必須落實到身心中來，落實到言談舉止中來，落實到見地中來，通俗地說，就是通過你的生活把它活出來。因此，皇冠瑜伽是要活出來的，儒家也是要活出來的，佛家也是要活出來的，道家也是要活出來的：它們都是長年纍月慢慢地通過身心言行活出來的學問，而不是談出來的學問。儘管我們一再強調要活出來，但是由於受到社會上的不正之風的影響，大家還是空談者多實修者少，沒有明白這些學問不是用來談的，不是茶餘飯後的談資；它是用來活的，什麼時候我們活出來才算上道。所以，還是要再次強調：我們的學說不是用來談的，是用來活的，一定要通過身心把它活出來。

論師之五義

傳道、授業、解惑是爲師之天職。弟子之天職是什麼？學習和傳承師父的生命和學問，是弟子之天職。怎樣才能更快捷、更徹底、更全面地學習和傳承師父的生命與學問？去私與無我，必須貫穿弟子的人生與傳承之始終。何義爲「師」？你們對「師」之一字的理解和看法，會於不同的成長階段而相異。那麼我把你們不同階段對「師」義的不同理解，歸納爲「五義爲師」。

一、以個人爲師

以個人爲師，在我們這個地方，具體地說，就是我本人是你們的師父。但不是每個人都有機緣成爲我的弟子，或我成爲每個人的師父。因爲師徒之緣，像夫妻緣、朋友緣、父子緣等一樣，都是一種緣分。所謂「我佛不度無緣之人」，緣分沒到，師徒是沒法走到一起的。目前與我這個師父機緣未到，並不意味著你們和別的師父無緣。衹要這個人的學養、品德，在某方面超過你們，那他就是你們的師父。所謂「三人行，必有我師焉」，即此意也。選定某個與自己有緣，且於學養、品德方面優於自己者爲師，這是以個人爲師階段。

在這個階段，你們要集中全副精力和時間，學習自己認定的這位師父的知識、學問等。以個人爲師的時間將持續多久？不好說，依你們而定，依你們成長的速度、精進程度而定：有可能是一年，有可能是十年，也有可能是一生。

以「個人爲師」的這個「個人」，不一定專指當代活著的人，也可能是已經去世，或千百年前的古人，但多數情況下，是指身邊某位在世之人。一旦你們選定他爲師父，拜他爲師後，作爲一名具格的弟子，務必晝夜不息地理解師父、思考師父、消化師父。這是做弟子的天職。

二、以歷代聖賢爲師

當你們越來越深入地消化和吸收你們的師父之生命與學問時，你們會發現，師父的生命與學問無論是怎樣的博大與精深，它們都不會是無源之水、無本之木。也就是說，師父的生命和思想是有來源的，是有傳承的——它們來自古聖先賢。

走進師父就是走進歷代聖賢。任何一位傑出的導師，都是以他自己的方式，將歷代聖賢的生命和智慧再現出來的人。一位傑出的導師就是一個傑出的化身——歷代聖賢的化身。所以當你們走進這位師父的生命和智慧深處時，必然會發現，他的生命和智慧不是他的，是他之前歷代聖賢之生命與智慧的另一種方式的重演和再現。

就這樣，師父的生命與學問，將你們引度到第二階段——以歷代聖賢爲師。當你們被引度到第二階段時，並不是代表你們拋棄師父。師父是你們不斷深入地走進歷代聖賢生命和智慧的前提保障。沒有師父的指引和彰顯，你們是無法理解歷代聖賢那偉岸的生命和深邃的智慧的。

師父是你們的墊腳石，是你們的一個門。你們通過這個門，走進歷代聖賢的生命世界、智慧世界。通過站在師父這一巨人的肩膀上，你們能更容易地夠著聖賢的高度。

在以歷代聖賢爲師的階段裡，歷代聖賢在你們的心目中，不再是死去了多時的古人，而是一個個鮮活的生命、鮮活的靈魂。在你們的心目中，他們不是過去了的腐朽，而是與你們直接照面的今人，你們感覺他們與你們特別親切，有著血肉般的關聯。不像此前，你們談到歷代聖賢的時候，總是覺得他們很遙遠，與你們沒關係：他們是他們，你們是你們。

當你們順利地經過了第一階段——以個人爲師的階段，幾乎是一夜之間，你們會突然發現：「呀！歷代聖賢怎麼離我這麼近呢？他們就生活在我的身體裡，從來就沒有離開過我；他們就生活在我的精神中，生活在我的靈魂中，從來就沒有離開過我，之前我怎麼沒發現呢？」你們會有這樣的一種感覺：歷代聖賢不是在這個存在之外，而是在你們的存在之內，沒有哪一個離開過你們；他們像影子一樣時時在你們的面前，像空

氣一樣時時在你們的周圍；他們就出入你們的眼中，出入你們的耳中，出入你們的心中，出入你們的任何一處；他們和你們同吃、同住、同行、同臥，和你們同呼吸共命運。這個時候你們再理解歷代聖賢，這種理解就很不一樣了：沒有任何隔閡——時間上的隔閡、空間上的隔閡、思維方式和意識形態方面的隔閡等，這些障礙統統都沒有了。你們視歷代聖賢和歷代聖賢視你們，都會非常非常親切。

這就是第二個階段：以歷代聖賢爲師。由於你們對這些聖賢有親切感，故而對他們的言行、文章、觀點和思想等，你們都會覺得親切得不得了，而且理解起來非常順利，一點都沒有阻礙。以前，你們總是覺得走不進孔子的生命世界中去，想了各種辦法，總是覺得在孔子的門牆之外進不去。你們現在就不會了，你們會覺得「沒有圍牆啊，孔子的家門沒上鎖呀，門開著呢，進去就是了」。門開著，你們抬腳就進去了，就這麼容易。

三、以眾生和萬物爲師

當你們持續不斷地消化歷代聖賢的生命和智慧，持續不斷地理解、溝通和信任他們，最後你們必然會漸漸地經歷他們、超越他們。超越他們以後，你們就進入一個全新的階段。這個過程是自然的，不用你們強求。

你們把歷代聖賢不斷深入地消化了之後，自然而然地就進入第三階段——以眾生和萬物爲師。那時候你們就會發現，智慧不僅僅保存於歷代聖賢的經典和言行中，智慧無處不在，經典無處不在！

到處都是智慧，到處都是經典。那個時候你們看山，山會給你們無窮的啟迪；你們看水，水會給你們無窮的暗示；你們再聽聽鳥叫，鳥叫聲都會給你們無窮的啟迪……到處都是你們的師父，到處都是啟迪；滿眼都是經典，滿眼都是聖賢。

馬路上的乞丐啟迪你們要珍惜福報。身邊的動物告訴你們人身難得：因爲它是一個動物，被毛戴角的，它多麼的痛苦；自己今天有一個人身，多麼難得呀！所以你們看一眼豬，就會毛孔豎起來，爲什麼？緊張呀。你們會想：「如果我這一生不好好修行，不好好做人，我下一輩子就是它了，它下一輩子就是我了，我們換身份了。」所以，你們一看到豬，看到的是什麼？看到的是你們自己啊！這個時候你們看到一只豬自然會毛孔豎起來，你們會發現這只豬給了你們很大的衝擊，很大的啟示。什麼啟示？「我要好好做人！我再也不能像過去那樣傷天害理，像過去那樣打妄想，像過去那樣貪瞋癡慢疑了。我再也不能那樣了，我一定要好好做人！謝謝豬哦，你啟迪了我。」這就叫「以豬爲師」。什麼東西都可以啟迪你們，什麼東西都可以是你們的師父。

你們要學習白雲的無我，學習春風的慈悲。你們看「春風又綠江南岸」，多好，多慈悲呀！春風一吹百花爭艷，這就是春風的慈悲。你們還要學習大海的胸懷。到處都是你們的師父，所有的事物皆爲師。有正面的師父，有反面的師父。正面教材是教材，反面教材也是教材，它們都在啟迪你們、教導你們。這就是以一切眾生和萬物爲師。你們無意間看到一座山，馬上想到「仁者樂山」，馬上想到自己要像山一樣當一個仁者，巋然不動。什麼叫「巋然不動」呢？「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈」，這就叫「巋然不動」——山，如山一樣的人格！你們一見到水，馬上想到「上善若水」。你們看這個水，「水善利萬物而不爭」。水處下，但廣利萬物。水，如此的柔弱，但它可以穿越一切障礙。石頭那麼硬，水照樣可以穿透它，這叫「滴水穿石」。那麼硬的石頭都能被如此柔軟的水滴穿透，到底是誰硬，石頭硬還是水硬？這裡有無窮的啟迪。所以要以萬物爲師，一切眾生都是你們的師父。

四、以自性爲師

以自性爲師。「自性」是什麼？佛家叫「佛性」，基督叫「聖靈」，儒家叫「德性」，我們瑜伽叫「至上意識」或「純粹意識」，等等。佛性中一切具足：天地宇宙有的，佛性中全有；天地宇宙中沒有的，佛性中還有。佛性在哪裡？在內在。當我們徹悟並顯化了我們的佛性，顯化了我們的般若以後，我們就以般若爲師。以般若爲師的意思就是我們乘著般若來，與般若融爲一體。般若就是自性。

釋迦牟尼說出了那麼多經典，他的智慧從哪裡來？他的智慧來自他的佛性。他是個大智大慧、大徹大悟的佛，他的大智大慧、大徹大悟全部源自他的佛性。他的佛性像一眼源源不斷的泉水，往外冒智慧，冒一切。所以，佛所有的一切都是從佛性中彰顯出來的。這就叫「以佛性、以自性爲師」，就是我們所說的「神傳」——以自性爲師，獲得了神性的傳授。以自性爲師的「自性」就是「神性」，就是「佛性」。

以自性爲師，只可自度，不能度人。自性可讓你們自己成佛，可讓你們自己成爲聖人，可讓你們自己成爲一個覺悟者，但是這衹是完成了你們的自度，下一步怎麼辦？還要去度人，還要把你們的智慧、把你們的光輝播撒給所有眾生，傳播給人世間，用你們的光芒——你們的佛性的光芒、智慧的光芒、般若的光芒照耀這個苦難而可愛的世界。

五、以方便爲師

以自性爲師，又名「以道體爲師」，因爲自性就是道體，簡稱爲「體」。現在是第五步——以方便爲師。因爲僅有「體」不行，還要有「用」，這叫「承體起用」。這個「用」不是「無體之用」，是「承體起用」，或叫「化體爲用」。「化體爲用」謂之「妙用」，不是一般的、機械的、僵化的「用」，是「妙用」！「妙用」是什麼？就是我們平時所說的「方便」。根據不同的時代、不同的需要，創造出不同的思想體系、不同的學說、不同的觀點，建立不同的哲學主張，做不同的功業。

黃帝完成了黃帝的偉業，那是不是說黃帝的偉業完成了，後人就可以一勞永逸了呢？不是的。時代在發展、在變化，就會有新的問題不斷地產生。這時又出來一個人，這個人叫什麼名字呢？叫成湯。他又出來做了一番偉業，立德、立功、立言，建立了一番功業。

時間又過去了很多年，世風又日下了，人心又墮落了，又出來一個人，叫什麼呢？周文王。到了晚周時期，禮崩樂壞，天下大亂，這時孔子出來了。不同的時代，有不同的需要，誕生不同的人。這些人，針對時代的不同、歷史的不同、需要的不同而立德、立功、立言，完成各自的使命。這些都不是機械的：那個成湯沒有機械地學黃帝，周文王也沒有機械地學成湯，孔子更沒有機械地學周文王。

孔子刪詩書，定禮樂。「刪」和「定」是什麼意思？就是有些東西過時了，有些東西還可以保留；過時的東西就要刪掉，沒過時的必須保留。對於沒過時的這一部分，孔子還要講解，讓大家明白，讓大家瞭解。講解就是弘揚，就是傳承。孔子做了很多事情，但這些事情都不是機械地模仿前人。這就是我們「瑜伽五義」中的第五義——「與機相應」義，即與時代相應，與當下的社會人生諸問題相應，與歷史的發展方向相應。

不同的時代，不同的時機，不同的对象，不同的問題，我需要採用不同的方式來應對。法無定法，你們不要管我用什麼方法，你們用的那個方法到我這個地方就不適用了，我要創造出一個全新的方法來，解決這個全新的問題。總之一句話，法無定法，這就叫「方便法門」。

以方便爲師，怎樣方便怎樣來，怎樣能把問題解決掉就怎樣來。因此，任何一個開悟的人，一定是一個改革家，絕不可能是一個保守派。所有的聖賢，都是改革家，沒有一個聖賢是墨守成規或死守教條的。你們仔細分析分析，沒有一個！他們有時候不止是一個改革家，甚至是一個革命家。最低限度，他們必定是一個改革家。

改革家是什麼意思？就是以方便爲師，法無定法，衹要立德、立功、立言，造福萬民就行了，你們管他們用什麼方式呢。他們用他們的方式就行了，以達到目的爲最高標準，爲最高理想。就像古代的禪師，他們動不動就罵佛祖，但是在這種罵裡面有無限的溫情，跟那個潑婦罵街的罵，絕對不是一個罵。禪師的這個罵，是告訴你們不要墨守成規，要從舊有的條條框框中解脫出來，這是禪師心中大慈大悲的表現，是禪宗裡常用的方便法門。

沒有任何人比禪師更愛佛祖。因爲愛，所以罵！因爲罵，所以愛！這種感情你們能理解嗎？你們就光看表面：「喲，某某禪師連佛祖都罵，膽子不小，太狂妄了吧！」你們懂什麼？那種深意，那種密意，你們能理解嗎？你們理解不了的。這些禪師，比任何人都愛他們的師父，但表面上，他們好像不愛他們的師父。爲什麼？就是讓大家明白不要墨守成規、死守教條。時代在往前發展，舊有的鞋子，不可能適合所有的新腳。我們必須與時俱進。這與時俱進裡邊，就含著方便法門，就含著「法無定法」。這就是「以方便爲師」。

修行者的生命成長之路

一個好的師徒關係是可以彪炳史冊的。儒家有七十二賢人，佛家有十大弟子，基督有十二門徒，還有理學中的程門立雪與禪宗中的斷臂求法等等，這些都是人類文明史上、思想史上，弟子如何盡心盡力地尊師重道，師父如何誨人不倦地傳道授業之典範。這些千古佳話給後人帶來了無限啟迪，化爲我們成長的動力和前進的榜樣。師徒關係是人類最爲基本和最爲重要的關係之一。父母給我們的是身體，師父給我們的是慧命。故師父的「父」是父母之「父」，因爲師父在我們人生中的意義和父母在我們人生中的意義是完全一樣的，就某種層面和某種意義上講，師父在我們生命和人生中的重要性，遠大於父母。

過去學習木工或理髮等手藝，都是要正式拜師的。今天我們的這種師徒關係，是關於修行和身心靈成長的。爲師希望我的弟子們都能做一個合格的弟子，做一個傑出的弟子。不是做給我看，也不是做給你自己看，而是做給後人看：告訴後學，告訴後世，在那個時代，我們是這樣做弟子的，我們的身心靈諸層面，是以這樣的方式一步步成長的。

做一名合格的、傑出的弟子，是非常不容易的。你們先當好弟子，等弟子當好後，你們出去才能帶弟子，才能爲人師表，成爲一代師範。如果你們現在沒能當好弟子，如何出去當好別人的老師、別人的師父，這個思想如何一代一代地傳下去？所以我們當好這個弟子，不僅僅是當給師父看的，而且是要彪炳史冊，給後人做好一個典範和標準的。

成爲弟子，意味著將身心清空歸零；成爲弟子，意味著將自己的前半生徹底推倒後重新再建。從今天起，你們已然踏上人生的再生之路，已然踏上了生命的覺醒之路。從現在起，在你們的生命成長過程中，將大體上經歷五個階段，我們稱之爲「生命成長五階段」或「弟子成長五階段」。

這五個階段，是我們從中外一切聖賢授徒講學和歷代傑出人才的成長歷程中歸納而成，也是對我們幾十年的授徒傳道的總結。

一、幼兒期（0—10 歲）

特徵：意志力不堅定，深重的自我主義，索取與依賴。

自拜師之日起，弟子們即步入生命成長的第一個時期，這個階段相當於 0—10 歲的嬰幼兒，故名：幼兒期。這裡所說的「幼兒期」，是指我們的精神和人格而言，不關涉生理年齡。

甫一拜師的新弟子們，有幾個突出的特徵。首先是意志力薄弱，就是我們通常所講的道心不堅，定力不足。這個時期的弟子，思想上時常有搖擺，前走走後退退。今天往前走三步，明天又後退兩步。

比如說，我們時常被世人曲解和誤會。我們幾乎就是在形形色色的曲解、誤會中一路走過來的。前幾天外地有位弟子告訴我，她聽到一些對我曲解的話，很想去找這個曲解我們的人理論一番：「我的師父不是你們所曲解和誤會的那樣。」我回話說：「不到萬不得已，不要做這樣的事。外人因爲對我們不瞭解而生出曲解，這是正常現象。我們不要將精力和時間放在如何去澄清誤會上，這樣一定很累。我們要學會不斷地用新的事實告訴所有人：他們的曲解和猜測全是錯的。」

因爲在這個世風日下、人心不古的時代裡，很多人不再相信世界上還有我們這樣的人，心想：「怎麼可能還存在著一群毫不爲己、專門爲人的人呢？怎麼可能還存在著一群爲復興東方文明而任勞任怨的人呢？怎麼可能還存在著一群忠於真理、忠於博愛的人呢？」

如果我的弟子出去告訴他的一個朋友，說我們就是這樣的一群人，是將這些理想不打折扣地嚴格踐履的一群人。他的朋友很有可能極力勸說他：「你上當了，你受騙了。這個世上怎麼可能還存在這樣一群人呢？那是不可能的，你一定是上當了，幾乎是百分之百地上當了。」如果我的這個弟子的心智和認識，是處於生命成長的第一個階段——幼兒期，他就有可能被動搖：「是呀，我這個朋友說的有道理呀，這半生來的人生經驗告訴我，這個世上的確不再有這樣的人了。看來我是真的受騙上當了。」

來到講堂聽我們講課，再看看我們每天身體力行而做的那麼多事，新弟子們的態度又轉變過來了，又覺

得他好像沒有上當，師父真的乃東方文化集大成者，真的是真善美的踐行者。總之，他就是這樣擺來擺去，前走後退。其根本原因來自他對我們的思想和學問理解不徹和自己的意志力不堅定。

由於過去的習慣、習氣、固有的思維模式根深蒂固，故新入門的弟子之自我還很頑固，難免用過去固有的思維模式，來套我們的新思想、新觀念。因爲他生活在頑固的自我之中，是一個徹底的自我主義者，一切以自己爲中心，因此他最喜歡用「我認爲」和「我覺得」來看待一切，來評價一切。處於生命成長的第一個階段的弟子，很多時候表現得像個嬰兒：總以爲這個世界是圍著他轉的，這個世界是以他爲中心的，他有權以自己的意願和喜好來對待一切人和事物——包括他的師父。

處於幼兒期的弟子之人格和心智水平，很低也很幼稚，但他很難意識到自己的幼稚，他以爲自己很能行，自我感覺良好。他時常對師父的言行和觀念肆意地進行評判，比如認爲師父應該穿西服，師父應該穿中山裝，師父應該穿禪修服，師父應該留個長髮，師父應該刮光頭，師父應該留鬍子，師父應該這樣或那樣。他始終脫離不開源自「我執」的「我認爲」和「我覺得」。

新弟子對師父的言行，喜好按照他個人的意願去設想和期待。一旦師父沒有按照他的設想和期待去做，他就會很失望，甚至覺得很受傷。此時他有可能會重新思考：「我是不是拜錯師父了？我的師父怎麼會是這樣的一個人呢？要知道一個從事東方文化傳揚的人，怎麼可能不穿中山裝或唐裝呢？他竟然穿西服或 T 恤！就根據他愛穿西服或 T 恤這一點，我幾乎可以肯定，他是一個偽大師。」——這哪跟哪呀！傳揚東方文化就一定要穿唐裝嗎？反之，不穿唐裝就不配來傳揚東方文化了嗎？這與穿什麼衣服有關係嗎？這些都是陳腐之見，都是固化思維模式下的觀念。《金剛經》裡佛陀一再教導我們：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」爲什麼如此著於外相，而不可自拔呢？

不僅師父的外在行爲，被新弟子頑固地要求這要求那，甚至師父的思想學問，同樣會被新弟子自覺或不自覺地強行要求，必須合乎他的期望和好惡。一旦發現師父的某些思想學問不合乎他的期望，弟子輕則會拿起剪刀，粗暴地將師父的思想裁剪成一件合乎他之體形的衣服，或將師父的完整教導隨意拆除拼接——師父分明給的是一張桌子，經過新弟子們一番拆除拼接，則成了一把椅子；重則無情地斷除師徒關係，背師而去；更有甚者，將自己的觀點凌駕於師父之上，逼迫師父接受他的思想。此時師徒關係已然換位。

處於生命成長第一時期的弟子們，還有另一個重要特徵：自己的所有需求，全部依賴於師父。他將師父看待成滿足一切需求的管家，將自己看待成一個只知索取的嬰兒。在他的心目中，師父理應滿足他的一切需求（無論此需求是否合理），師父理應盡全力伺候好他，一旦哪方面照顧不周，他就易情緒化：對著師父耍脾氣、動情緒，像個幼兒似的，一哭二鬧三上吊，直到師父順著他了爲止。

二、學習期（10—20 歲）

特徵：注意力回到自己身上，凡事責己，全面學習。

成長是痛苦的。無論是身心靈哪個層面的成長，都必然經歷諸多不可意料的磨難。這就是爲什麼，太多的人一生都沒能順利完成自己身心靈的極致成長的原因。越過幼兒期的弟子們，就會迎來一個生命成長的新階段：學習期。這一時期大體對應於十到二十歲。

學習期的弟子放棄了對師父的挑剔和索取，放棄了把他的意識形態和思維方式強套在師父的身上而讓師父去接受並按照他的認識和看法去做的做法。他慢慢意識到：「師父是一個有著獨立人格的人，我是弟子，我跟著師父學習，應該順著他，不應該把我的思想強加在師父身上。恰恰相反，應該讓師父的教導取代我的觀點；應該讓師父的思想取代我的思想；應該讓師父的人格取代我的人格；應該讓師父的境界取代我的境界；應該讓師父的生命取代我的生命……總之，一切以師父的取代我的，我成了師父的化身，我成了師父的第二個自己。」這在瑜伽傳統中，在印度文化中，叫作「Avatar」。Avatar 是梵語，中文將其譯作「阿凡達」。轟動一時的好萊塢電影《阿凡達》中的「阿凡達」的梵語單詞就是 Avatar。Avatar 意指三類化身：作爲師父的化身，作爲神靈的化身和作爲道的化身。

進入學習期的弟子開始把目光從師父那裡撤回到自己身上來。當他把注意力放在自己的身上後才猛然發現，自己和師父相比太渺小了，和歷代聖賢相比太渺小了。原來他在師父面前還指手畫腳，告訴師父應該這

樣應該那樣，現在才發現，師父沒有錯，實則錯在自己——錯在自己的無知、淺薄、偏激和自以爲是。從此慢慢意識到：「自己的毛病怎麼這麼多呀。一直以來都覺得自己還挺好的，即使自己不在千人之上，至少在百人之中挑不出第二個。和師父一比，和歷代聖賢一比，猛然發現自己差的豈止是一個檔次呀！儘管生活在同一片藍天下，但人與人的差距卻是天地之別。」於是痛下決心開始學習。

學習期的弟子首先以自己的師父作爲鏡子，端正自己的衣冠。以師父作爲參照系來嚴格地解剖自己、修正自己，看看自己還有哪些不足。這個時候，他會發現自己需要學習的地方太多太多了：要重新學走路，重新學笑，重新學說話——裡裡外外，從頭到尾，都要重新來一遍，都要重新學習一遍。

他會發現自己的笑，怎麼那麼難看。笑——人生中最爲平常的一件事，可他發現他的笑容是那麼的虛假、那麼的造作，整個一個皮笑肉不笑。再看看自己的走路、自己的著裝，再看看自己的飲食習慣和周圍的朋友，他會發現到處都是問題——問題重重，簡直連活下去的勇氣都沒有了。於是他痛下決心，好好學習，天天向上，把自己的裡裡外外、上上下下，徹底推倒了重來，發願重生。這就是孔子所說的：「不憤不啟，不悱不發。」

三、成熟期（20—30 歲）

特徵：繼承師門學問，成爲修行中的傑出者。

弟子的生命成長進入到這個時期，他將擁有全新的人格，全新的思維方式，全新的境界，全新的使命，全新的人生定位，乃至於全新的宇宙定位，且達到一個相當成熟的高度。這個時候他已經善於處理內內外外的所有事情：包括他的身心、思維、情緒、情感等所有的問題，他都會處理得得心應手。他這個時候會有深深的幸福感、自豪感和自在感生起，周圍所有的事情，無論是家庭、人生還是學業，他都能把它捋得很順，鋪排得很展，安排得很有次第。印度聖哲帕坦伽利在《瑜伽經》中教導我們，處於這一時期的行者有「一條光明之路」會時刻呈現在他的眼前。這條光明之路不是硬造出來、硬想出來的，它是呈現出來的，它呈現出了一條真正的人生之路或者叫幸福之路、解脫之路。他知道他是誰，他知道他之前做了什麼，他知道他現在正在做什麼，他知道他下一步將要做什麼：他都清清楚楚、明明白白。這就是一個人格成熟、心智成熟、靈性成熟的標誌。

此時他在學問上已經有了很深的積纍，古聖先賢的各種思想學說，他可以倒背如流，熟悉得猶如手掌的掌紋，隨手拈來，隨意講說。無論是說、寫還是做，他都是同修中的傑出者：說，出口成章；寫，下筆成文；做，有板有眼，有章有法。這些都是成熟的標誌。這個時候，他再也不需要看人間的勵誌書，如《你想成功嗎？》《你所不知道的人生的 100 條黃金法則》等，因爲這些書籍幼稚可笑。他已經傳承了聖賢之學，還需要讀這些書嗎？我們問一下寫這些書的作者本人成功了沒有，如果作者本人都沒有成功，他能讓我們成功嗎？作者本人都沒有達到人生圓滿，他能讓我們人生圓滿嗎？能夠讓我們人生圓滿的人是誰？是孔子，是佛陀，是耶穌。耶穌說：「我就是道路，我就是真理，我就是生命，我就是光明。」

四、助教期（30—40 歲）

特徵：助師教化，跟隨師父學習方便法門。

助教期的全名是：助師教化期。這個「師」，是廣義的師，一切古聖先賢皆爲我師，所謂「三人行必有我師焉」。「助師教化」即協助過往的古聖先賢教化後人、後學、後進，當好他們的秘書，當好他們的助手。

唐朝時期，那些大禪師身邊的弟子，很多已經是開了悟的人；但他們仍然沒有離開師父，而是協助師父教化那些未開悟的人。這些禪師的弟子就處於第四期——助教期階段。他們已經完成了證道的責任，正在協助師父弘道。

這個「助」非整天守在師父身邊。如若師父不在身邊，傳揚師父的思想、學問，傳播師父的著作、理念，爲「傳播健康，傳承文明」的事業盡自己的一份力量，譔寫對皇冠瑜伽的理解、對師父的感受，把你的感受和理解傳播開來，用你的角度去豐富，去詮釋，去理解，去傳承皇冠瑜伽。這都是屬於助教期所要做的事情。

在助教期，弟子對師父的思想會有進一步的理解、進一步的體會。但這種體會是從另一種角度得到的，從自身成長的角度過渡到學習如何助人成長的角度——你看看師父是怎麼教化眾生的：他教化的方式是什麼？他教化的步驟是什麼？他通過什麼角度、什麼語氣進行教化？他對什麼樣的人使用棒？對什麼樣的人使用喝？對什麼樣的人使用平和軟語？對什麼樣的人金剛怒目？他爲什麼在這個時期寫這樣的著作，而在下一個時期又出那樣的著作？他寫這些書有沒有深意？他發表這些觀點有沒有更深刻的含義？有沒有更針對這個時代、這個社會、這個疾病而做的巧妙診斷和回應？乃至師父的運營構思，師父如何做事業等方方面面，都是你在助教期要學習的。

你一邊在助師教化，一邊也在學習，這就叫「教學相長」。這個時候學習的主要是師父教導後人、後學、後進的技巧、技法、技能，不是在學習師父的思想。因爲師父的思想你已經消化了、吸收了，你已經成熟了，但是師父爲了方便教化而運用的各種形式與手法，你也要學習。爲什麼師父做這樣的示現而不做那樣的示現？那都是有深刻原因的，都是教化眾生、傳承文明的一種手段。這些手法可以根據不同的時代、不同的人群、不同的对象，而有所不同。那麼這些手法——方便法門，你都要深入學習。你要知道我爲什麼對一些弟子那麼嚴厲，又對另一些弟子那麼縱容；爲什麼對一些弟子沉默不語，又對另一些弟子喋喋不休：這些都是有原因的，你都要學習。這就叫因材施教。不同的材質，需採用不同的方法。在此階段你要學習師父的千手千眼功夫，就是不同的对象採用不同的方式的功夫。你不能對所有的对象都用同一種方式。一個偉大的教育家，是一個人一種教育方法。你在助教期的時候，就要全面地學習師父的種種方便法門：不僅要學習師父的方便法門，也要學習歷代大師教化世人、教化弟子的方便法門。你還要思考，那個時代的方便法門能不能拿到這個時代用？如果能用，是原模原樣還是略微改造後拿到這個時代用？還是徹底拋棄，重新創立一套符合這個時代所用的方法？這些你都需要思考，這裡面有大文章在，可不要小看了這個助教期。

五、主持期（40 歲—終老）

特徵：獨立教化一方。

主持期全名叫主持正法期。主持正法期是弟子生命成長的最後一個時期。你已然有能力獨立到一個全新的地方，去開拓一片全新的事業。通過你的事業、你的言行，去傳播健康，傳承文明：就如我現在所做的事業一樣。我有很多師父，但我現在都不在他們身邊。我像一只出巢的小鳥，翱翔於天空，獨立地教化一方，在教化過程中的種種之遭遇，我基本上都可以獨立解決。就像孩子獨立後，離開父母，獨自撐起一片天地，不需要再守在師父身邊。

在這條生命覺醒之路上，你們有五個階段要走，走得快慢與否，走得順暢與否，一切都依你們而定。我身爲你們的師父，衹能引導你們，不能什麼事情都替你們完成。所謂「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能」。你們是要擔當傳承文明之大任的人，務必做好吃苦耐勞的心理準備。師父不是上帝，師父僅僅是師父，不是萬能的。正好相反，我還有很多事情指望你們來協助，我還指望你們盡快成長到第五期，趕緊從我身邊走出去，獨立地教化一方。天地如此之大，人間有那麼多的事情需要你們去做：去發揮你們的專長，發揮你們的特色，教化一方，頂起一片天地；用你們的言行、你們的事業、你們的立功立德立言，「嚮往聖繼絕學，爲萬世開太平」。這纔是你們該幹的事情，這纔是你們最終要去的地方，這纔是你們最終的歸宿。

向道之路分爲四期——信道、修道、證道、弘道。弟子生命成長的第一個時期——幼兒期，相當於道之四期中的「信道」階段。這個階段，雖然信道，但道心不堅，定力不深，容易前走後退，左右搖擺，像個幾歲的孩子。生命成長的第二個時期——學習期，相當於道之四期中的「修道」階段。生命成長的第三個時期——成熟期，相當於道之四期中的「證道」階段。證道又名「悟道」。此前的所學，到這個階段時已全部融化於自己的身心言行之中，你與你之所學融合爲一，也即王陽明先生所謂的「知行合一」。生命成長的第四個時期——助教期，和第五個時期——主持期，相當於道之四期中的「弘道」階段。生命成長的前三期（幼兒期、學習期、成熟期）都是自度利己期，後兩期（助教期和主持期）是度人利他期。生命成長的過程，無非自覺與利他而已。

三繩之喻——歷代師徒關係的三重境界

在東方文化傳統裡，師徒之關係大體上可分爲三類：一者，學統之師徒——師徒之間以傳承外在的某流派之學問、知識或某專科技能等爲主；二者，道統之師徒——師徒之間以傳承內在的生命覺醒與身心解脫爲主；三者，學統與道統兼有之師徒——這一特色在東方文化傳統中十分突出。以儒佛道爲代表的東方文化傳統，無不將學統與道統並建共傳，以學促道，以道釋學，學修並重，但又以道統爲歸。

人具三性——生物性（獸性）、人性、佛性（道家曰道性，儒家曰德性，基督教曰神性等，名稱不同，其義一也）。三性皆爲與生俱來。生物性（獸性）的喚醒與彰顯極爲容易，故不論。人性乃人之群體性（社會性）之簡稱。在億萬年演化中，爲了確保人類種群能持續而和諧地共存和繁育下去，而發展出了必需的屬性和特徵，這些爲了人類種群能持續而和諧地共存和繁育下去而發展出來的屬性和特徵，統稱爲「人性」，如群體意識（具體表現爲民族意識、國家意識和傳承、延續意識等）、倫理與道德意識、文化意識、平等（公平）意識、價值感與意義感等。

自出生開始，心智的成長過程即是人性喚醒和成長的過程，即是文明化和社會化的過程，這個過程至少需要二三十年之久。在人性的持續喚醒與不斷成長過程中，父母和老師們，以及同學朋友、兄弟姐妹等與我們密切相關之人，無不爲我們的人性喚醒和成長，付出過巨大的心血和代價。即使如此，歷史地看，仍然有超過 90%的人，其人性未能獲得充分的喚醒、成長、彰顯和成熟，始終停留在生物性（獸性）階段，成爲一個生物化的存在；或停留在人性化過程中的初級階段，而不是一個高度社會化、文明化和道德化的存在。

人性既是對生物性的部分延伸，更是對生物性的全面超越。同理，佛性既是對人性的部分延伸，也是對人性的全面超越。如果沒有將很好地喚醒和成熟人性作爲基礎，那麼，喚醒和成熟佛性幾乎是不可能的。是故，佛家常有「人成則佛成」「欲成佛，先成人」之訓。學統的核心作用在於嚴格地規範生物性和有效地喚醒與成熟人性，道統的核心作用在於引導和成就佛性的彰顯與成熟。簡言之，學統主旨在於學以成人，道統主旨在於學以成佛（或曰成聖、成僊、成道）。東方傳統裡的聖賢們，無不將學以成人和學以成佛並重，將人性之彰顯和佛性之彰顯平等視之。這是我們的優良傳統。但這個充滿智慧的優良傳統隨著一二百年以來的西學東漸而中止。現在，中國的主流教育機構——從幼兒園到大學，衹有學統，不見道統，衹有成人之教，沒有成佛之道。

由於先天與後天、內在和外在的諸種因素的綜合作用不同，導致每個人的根器和秉賦差異巨大，老子在《道德經》中將不同根器者歸納爲「上士」「中士」和「下士」三類——「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑，不足以爲道！」（《道德經・第四十一章》）

一、上士之道

第一，擁有自發的擔當精神與奉獻精神。將人生定義爲奉獻身心的過程，認定衹有在持續而徹底的奉獻中，才能彰顯出存在的意義與價值，才能彰顯出快樂與幸福。

第二，擁有強烈的終極關懷意識。清楚地認識到，個人與人類，乃至一切生物（眾生）的根本問題，皆源於生死不明，皆源於自我和自私，皆源於無明和顛倒。這些問題若不徹底洞察、不徹底超越，無論是個人還是人類，必然時時處於無邊苦海之中而不能自拔。

第三，將人生定義爲追求人性與佛性的全面覺醒與圓滿彰顯的過程。

第四，常懷慈悲心和仁義心。對公平和合理的社會制度與習俗，自覺地給予遵守和捍衛，對不公平和不合理的種種現象，不計個人得失利害，給予堅決的抵制和改善。

第五，重諾守信。一旦許下諾言，一旦與某人定下信約，終生恪守，性命相隨，義無反顧。將榮譽和品德視爲性命，必要時，甘願殺身成仁或爲法忘軀。

第六，尊師重道。深知人性和佛性的覺醒與圓滿是非常艱難而漫長的過程，絕非一蹴而就。沒有一個或若干個負責任的過來人（師長）的悉心教導和引領，覺醒和圓滿人性與佛性是斷然無法實現的。是故，重道者，深知尊師之必要，尊師方是重道之基。深刻地認識到：高明之師即是道成肉身，即是道（真善美）之化

身；師外無道，道外無師；近師即近道——深知與師之距離，即是與道之距離；與師關係之親疏遠近，即是與道關係之親疏遠近。

第七，將人類的智慧結晶——學統與道統，視爲理所當然學習它們、傳承它們、完善它們、昇華它們，必要時犧牲自己以成全它們。將「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」視爲義不容辭的人生使命。

第八，上士之人擁有堅韌的意志、持久的恆心、開放的胸懷、遠大的理想；擁有高超的理解力、判斷力、學習力、洞察力和承受力等能力。心地光明，很少怨天尤人，超凡脫俗，最大程度地給予身邊人以安全感、舒適感、親切感和積極向上的激勵。

釋迦如來的十大弟子、孔門的七十二賢，皆上士者也。他們是歷史上真實存在的人物，都留下了較爲詳細的履歷或傳記。高明之師固然十分重要，但高明之徒更爲重要。如弟子是不堪雕琢之朽木，再高明之師也衹能仰天一嘆，莫之奈何。佛陀嘗言的「與佛無緣之人」即此類之人也。

因上士者最能知師、懂師和敬師，故能與師實現深度的心心相印、生命相通，因與師高度地融合爲一而實現「我即師，師即我」之化境。由於與師高度地融合爲一，故而成爲師之心子，成爲師之生命之延續者和傳承者，成就人類文明史上的一段佳話而永載史冊，爲後世之典範。

如是之師徒關係超越彼此之生死而走向永恆，不因時空遷移而有改變，不因世事無常而有更易。如是之師徒關係，可以「金剛繩」喻之。「金剛」乃印度文化中的傳說之物，爲至剛至堅之物，能摧毀一切而不被一切所摧毀。其源自印度的一部在中國影響深遠的佛經，名之曰《金剛經》。此經將般若（智慧之別名，生命之別名）喻之爲「金剛」。中國文化中也時常將「道」（智慧之別名，生命之別名）喻之爲「至大至剛」之物，與印度文化中的「金剛」之喻，其義一也。

「金剛繩」之關係，乃師徒關係之境界最佳者。

二、中士之道

中士者擁有上士的所有特徵，衹是將這些特徵全部打了折扣，只保有其一半或更少。究其打折之原因，無外乎擁有越來越強烈的自我之故。無論是學統還是道統，「自我」都是一切問題和痛苦的根源。有自我者，必延伸出「五毒」——貪（強烈的佔有欲）、嗔（敵視一切）、癡（身心被濃濃的黑暗和墮性所掌控）、慢（強烈的虛榮與自大）、疑（封閉身心，排斥一切）。自我與五毒越重，美德越少。這是生命內在的鐵律，無人可以例外。

當以無我之狀態追求真善美之心佔了上風時，中士之人表現得與上士者差不多，幾乎可以歸入上士之流。但當自我與五毒之心佔了上風時，自私、功利、狹隘、膚淺、愚昧、顛倒等與自我和五毒相關的一切就會呈現出來。

由於追求真善美之心和自我之心交替出現，給人以此人性格飄忽不定或言行不一之印象，是故老子曰：「中士聞道，若存若亡。」

中士之人是善惡、美丑和真假的矛盾結合體，故昇華與沉淪、積極與消極、無我與自我、理想與現實等等同時俱存於內部，交替混雜，難解難分。中士之人因時時處於患得患失之中，生活會很累，煩惱也很多，性格最複雜，情緒最多變，精神最分裂，人生也最跌宕。

如是之人在師徒關係上亦復如是：忽親忽疏，忽遠忽近，與世沉浮，隨勢左右，受時空和情緒影響甚大。其可以「鐵繩」喻之，爲歷代師徒關係境界中之次者。

三、下士之道

下士者完全陷溺於自我與五毒之中，也即完全被束縛於生物性（獸性）之中，一切皆隨軀殼起念（儒家語，見陽明《傳習錄》），是一個高度生物化的存在。在本能的驅使下，其越來越自私、自戀、自大、唯我和貪生怕死，越來越冷漠、殘暴、懶惰和變態。下士者是徹頭徹尾的功利主義者或曰利己主義者，一切言行

皆以功利或曰利己爲唯一原則和最終目的。奉獻、擔當、道德、仁義、無我、理想、家國情懷和惟道是從（《道德經・第二十一章》）等等，於下士之人猶如天方夜譚，猶如隔岸之花。

下士者，在師徒關係方面與在其它事情上一樣，表現出極強的自我和自私——這個師長必須一切都得圍繞著我轉，必須一切都得順我之意，必須盡心盡力地服務好我，必須處處受我指揮和掌控……如在哪一點上不能令其徒滿意，其徒翻臉比翻書還快，會迅速地拋棄其師，進而對其師實施打擊報復，且手法無所不用其極，其卑鄙無恥之狀，令人神共憤。

爲了傳承文明，不得不爲人師表。但爲人師表者，是世上最危險的工作之一。

爲人師表者，將面對著一個又一個頑固的自我和深重的五毒。自我之頑固和五毒之深重，遠遠超出人們的想像。如遇上士之人，會知錯即改，善莫大焉；如遇下士之人，虛榮之心堅固，護短之心強烈，如是之徒聽不進半句良言，不願改變，拒絕成長。這對爲師者是一個巨大的考驗：如師堅持指出其徒之種種問題，要求其徒必須改過從善，其徒勢必會很快翻臉背叛、惡意相加；如師採取視而不見、任其生滅之態度，則其師因不願（不能）履行爲人師表之責而出現品節受污、悲心受損。爲人師者，若遭遇下士之徒，乃極大之不幸也！甚至如基督（即耶穌）那樣，受逆徒出賣，死於非命。

下士之人在師徒關係上，必然表現出勢利、自私、膚淺、虛偽、封閉、利用等特色，如是關係僅存形式而無內容，故以「草繩」喻之。

孔子曰：「唯上知（智）與下愚不移。」（《論語・陽貨》）上智者，上士之人也；下愚者，下士之人也。上士之人洞察幽微，通情達理，明辨是非，獨立思考，不隨世沉浮，不人云亦云，因不會輕易受他人所左右，故曰「不移」也；下愚之人，冥頑不靈，心智未開，惰性強大，私心堅固，故也不易移也。

上智者之「不移」，是因爲「誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」（《中庸》）下愚者之「不移」，是出於無知和頑固。但下愚者之「不移」非指絕對不可移易，乃爲非常難以移易之意。古人云：「江山易改，稟性難移。」即此之謂也。若欲更改移易，必須向死而生，必須脫胎換骨，方有可能。

能成爲持明者（佛家語，意爲手握智慧之火炬，照亮世間，爲眾生導師）、大賢或大哲，必爲上士之人，方能堪之。如是之人，才能傳承文明，開創全新時代；如是之人，才能獲得生命內在的終極覺醒和身心解脫；如是之人，才能成爲眾人之依怙、人生之導師。

縱觀歷史，無論中國還是印度，抑或西方文明傳統，師徒關係細說，則千差萬別，無有雷同，但歸納起來，不出上述三類或曰三大境界。這三大境界既是師徒關係的三個層次，也是生命的三大層次。生命層次粗淺者，其師徒關係必然表現爲「草繩」關係；復次，則表現爲「鐵繩」關係；最高明、最深刻者，其師徒關係必爲「金剛繩」之關係。

「學以成人」是東方文化的主題——潘麟先生訪談錄

《北京青年報》記者（後文簡稱爲「記者」）：潘麟先生，您好。我們注意到，您和您創立的東方生命研究院這幾年來一直致力於「生命科學」的普及和傳播，包括您在本屆哲學大會的演講主題也是以「生命科學」爲主。目前社會上在各大院校和學術機構裡也有「生命科學」。請您簡單介紹一下，這兩個「生命科學」有何區別？

潘麟先生：我們先說說現在各大院校和學術機構的那個「生命科學」。在各大院校和科研機構，把神經生物學、解剖學，包括遺傳學合在一起成立了一個學院，就叫「生命科學」學院。這個「生命科學」學院所謂的「生命」是站在西方視角下而言的，主要指的是活著的生命體。活著叫生命，死了叫屍體，所以它是研究這個活著的軀體的，像神經什麼的都是與活著的軀體有關的，統統都屬於「生命科學」範疇。

爲什麼要說這麼多呢？因爲站在東方文化的角度對生命的理解和定義，跟現在大學中生命科學學院從西方那個視角下對生命的理解和定義是完全不同的。東方人對生命的定義是什麼呢？生命等於意識，生命等於主體，主體、生命、意識這三個是一回事兒。所謂生命科學就是研究意識內在結構和內涵屬性的一門學科。

這個生命科學紮根於或者說淵源於東方傳統文化（統稱爲國學）。生命科學這個名字是我提出來的，但是生命科學這個事和我們傳統文化是同時誕生的，因爲東方文化就是緊緊圍繞著生命的內涵探索的文化。不管是儒家、道家還是佛家，都有這個共性，就是不約而同地緊緊圍繞著生命（主體、意識）的內涵、結構等等屬性展開討論。儒家站在儒家的角度，道家站在道家的角度，佛家站在佛家的角度。雖然角度不同，但是出發點和歸落點都是「生命」二字。

所以整個儒家都是自始至終緊緊圍繞著、緊扣著生命而討論，而建立學術體系、思想體系。道家也是如此，佛家就更不用說了。以儒佛道爲代表的東方文化都是自始至終緊緊圍繞著、緊扣著生命而討論。這個東方還不光是指中國，也是指印度，因爲印度也是文明古國。四大文明古國有兩個已經消亡了，就是巴比倫和埃及；有兩個還活著，一個是中國，一個是印度。中國和印度都在東方，所以它們的文化都是東方文化。所謂東方文化其實就是中印文化，中國文化和印度文化，或者叫中國文化圈、印度文化圈。

中國文化不光在中國獨有，日本也有中國文化，韓國也有中國文化……它叫漢文化圈，或者叫中國文化圈。印度文化也不光在印度，現在的印度、巴基斯坦、斯里蘭卡、尼泊爾都是印度文化圈，包括泰國的很多風俗習慣都有很濃烈的印度痕跡。

中國遊客到泰國去，最熱衷的就是拜泰國的四面佛。那個四面佛不是泰國本土的，是從印度傳過去的。其實人家也不叫佛，佛是我們中國人稱呼的，人家就叫神。這個四面神從哪裡來的？來自印度教的大梵天神。由於大梵天有四個面，所以就俗稱四面神，它是這樣來的。我在印度待過五年，對這方面有所研究，我今天（註：2018 年 8 月 17 日下午演講）的演講還要講到大梵天神。

記者：您是爲了研究印度文化才去印度的嗎？

潘麟先生：嗯，爲了研究印度文化，我在那兒僑居了五年時間，2012 年才回國。中國文化和印度文化有一個共性，從這兩個文明誕生之初就有了這個共性。這個共性是什麼呢？它們都是無一例外地緊緊圍繞著生命的內涵進行討論、探索和建立各自的思想體系、文化體系、宗教體系、哲學體系、倫理體系等等。衹是沒有生命科學這個詞兒，但是這個事兒已經有了。

記者：叫法不一樣，是吧？

潘麟先生：對。其實佛家裡面有大量對生命內涵的真知灼見，對生命真相的揭露，對生命規律探索的成果，但是籠統地都叫佛學。道家、儒家也是這樣。我們現在把散落在儒佛道各家對生命探索的成果匯總到一起成立一個學科，就叫生命科學。所以生命科學來源於、淵源於東方傳統文化，生命科學跟東方傳統文化水乳交融，可以說是母與子的關係。

東方哲學與西方哲學有著非常大的差別，主要就體現在是否知行合一上。東方哲學是起源於行、貫穿於行，最後落實於行。從起源上看，它是從行爲中慢慢地滋生一些思想，滋生一些哲學觀念，這就是東方哲學

的來源於行。東方哲學的探索過程就是行動的過程，這是分不開的，知行合一的結果還是落到行上。

西方哲學是建立在思辨之上。思辨是坐在書齋中，跟行爲、跟生活、跟人生是可以進行巨大地分離的。它凌駕在生活之上、人生之上，純粹地在書齋中進行概念的演繹、邏輯的推導，最後衹要這個哲學體系在邏輯上不相互衝突、不自相矛盾，就成立了。所以它衹有知，不提倡行，甚至反對行。別管我在行動上怎麼樣，衹要在邏輯上是成立的、是自洽的、是不矛盾的，這個學說、這個思想就成立了，這家哲學就宣告誕生了。它是這樣的。這是東方哲學跟西方哲學最大的差別。

由於東方這個知行合一的理念貫穿於始終，所以東方的哲學家都是生命實踐家。他要把他的哲學思想、哲學理念、哲學觀念通貫在自己的身心言行中的。他不是坐在書齋裡面空談的，不是進行邏輯推導的，不是進行概念分析的，他不是做這些的。他是要把每一個觀點，比如說儒家提出的仁，完全貫穿到身心言行中，在身心言行中去體會、去領悟、去深化、去彰顯、去落實。最後，這個仁跟他的身心言行徹底融爲一體、打成一片，從此，他就是仁的載體，就是仁的化身。孔子就是典型的仁的化身。你要想知道什麼是仁，那你就看看孔子的一生，孔子的一生就是仁的展開，就是仁的彰顯。你要想知道什麼是仁，那你就把孔子這一生的言行加在一起，那個就是仁。他用自己的人生、生活詮釋了仁。孟子也是如此，孟子也詮釋了仁。

儒家的歷代聖賢、大師們，是用一生來實踐仁、消化仁、領悟仁。這個消化不是指大腦思辨上的消化，而是在生活中、人生中知行合一。所以，知行合一把東方文化的特點概括得非常精確、非常到位，可謂畫龍點睛。無論你換哪一個詞兒都不合適，用這四個字來概括提煉東方哲學的特色是最爲準確的。東方的哲學家、思想家由於有知行合一的這個基本理念的貫穿，全部在身心中實踐哲學理念，所以他們對生命的理解、感悟、洞察是完全異於西方的。從我們的角度來看，他們不僅是哲學家、思想家，也是生命科學家。東方的哲學家無一例外都是生命科學家。他們爲什麼能成爲生命科學家？因爲他們把所有的哲學理念、哲學理想全部用身心言行來貫穿、來消化、來體悟、來洞察、來深化……最後打成一片。比如說道家，要想理解什麼是道，就看老子，老子就是道。爲什麼？因爲老子把他所談的那個道完全融化在自己的身心言行中，所以他的每一個言談舉止都是道的具體化，都是道的彰顯，所以說老子就是道，道就是老子，老子和道是不分離的。

不像西方，它的道衹是關於道的一些概念的推演，與他們自己的身心，與自己的生活，與自己的人生是分離的。其中最典型的代表就是叔本華。叔本華是悲觀主義哲學家。他說人生不值得一活，人生活著實在是沒勁兒，人生唯一的一件事情就是今天晚點死還是馬上死，不要到明天，我們不需要活到明天，因爲這個人生毫無意義、毫無價值，沒有任何可留戀之處，沒有任何可熱愛之處，這是他哲學的基本主張。但是他本人比誰都貪生怕死，他的枕頭裡隨時放一把左輪手槍，爲啥這樣？他怕別人暗殺他。其實也沒人暗殺他，一個哲學家誰會暗殺，他又不是政治家，不是什麼危險人物，誰暗殺他啊。這是一個事情。另外一個是他比誰都貪名好色，但是他的哲學又一再地鼓吹人活著是沒勁兒的，人是不應該活著的，人多活一天都是罪過，人就不應該活著。爲什麼會出現這種情況？就是知行分離導致的，知是知，行就是具體生活，完全是另外一個樣子，跟他的哲學幾乎是兩張皮，是分離的。

記者：您怎樣看待這屆世界哲學大會的主題——「學以成人」？

潘麟先生：整個東方文化都在追求如何成人。自從有東方文化開始，人類就把「如何成人」作爲一個思考的对象，作爲一個探索的对象，這個成人的意識是始終貫穿其中的。這個不管是中國的佛家、道家還是儒家，即使是整個印度也是圍繞著如何成人而形成了各個流派。

其實成人跟探索生命的覺醒、生命的真相是一個意思，只不過一個是內，一個是外。如果我們對內，對生命的真相、對生命的內涵、對生命的內在結構、對生命的種種屬性沒有一個清晰、明白、系統的瞭解與洞察，我們是不可能在外面做好待人接物，是不可能在人間過好這一生、走好這一生的。我們首先要理解自己、理解生命的內涵，理解得越透，我們在人生中、在生活中、在待人接物中才能越接近完美、越接近理想。這個完美、這個理想就叫成人。說一個孩子成人了，意思就是指他在各個方面基本沒有大過失、沒有大殘缺。無論是人格也好、性格也好、三觀也好還是言行也好，這些主要方面基本都沒有問題了。

外在表現得沒有問題，它的前提是對內在的瞭解，內在纔是根。如果我們對自己的生命沒有一個很透徹的瞭解，就不可能在外在的言行舉止、待人接物中有好的表現、有好的結果。這就是用生命科學或者用國學來詮釋何謂學以成人。這個「學」是知行合一之學，是東方含義上的學，不是西方含義上的學。東方人和西

方人對學的理解是不一樣的。

東方人是衹有知行合一下的學纔是真學，衹有知行合一下的知纔是真知。正如王陽明所說，沒有行的知不是知，真正的知就是行，真正的行就是知，知行是一回事，不是兩回事，不能打成兩截，不能分開的。其實他要表達的意思是知行本一，本來就是一。知行合一在王陽明的語境下是知行本一，就是它本來就是一，分開是錯誤的，它來自一個東西、一個根。他說知行就是類似於這樣，它是本一的，這是東方人對學、對知、對行這三者的理解。

無論是西方的文學、哲學還是其它，都是知行分離的，也就是他的學說、他的思想、他的哲學觀念可以和他的生活、身心分開。他的生活是一個樣子，而他的學術觀點是另外一個樣子。爲何我可以肯定地說這一屆的「學以成人」的「學」一定指的是東方的「學」呢？因爲「學以成人」這四個字是杜維明先生提出的觀點，他是中國著名的哲學家，在西方教授中國哲學幾十年，是中西比較哲學的著名代表人物。

我們東方人，尤其是儒家，是把道德的覺醒放在首位的，認爲道德的覺醒與否是一個人成不成人的標誌。道德的覺醒某種意義上又等於生命的覺醒。最典型的代表就是陸九淵先生。他就說了一句話：「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。」這個是典型地把道德的覺醒放在知識積纍的前面。「不識一字」就是沒有知識，但是不要以爲我沒有知識，是一個文盲，就一定是混蛋，就一定會坑矇拐騙。那未必！即使不識一字，我也能堂堂地、頂天立地地做一個人。這個「堂堂地做個人」指的就是道德的覺醒。他成爲一個道德的化身，在道德倫理上沒有瑕疵，接近完美：上慈下孝，兄友弟恭，尊敬師長，朋友有信等等這些都能做得很好。別看我一個字都不認識，但是這些我都能做得不比任何一個聖賢差。這句話就反映出我們東方人的一個基本觀念，成不成人不在於你知識多少，而在於你道德覺醒了沒有。再廣義一點講，就是生命覺醒了沒有。生命覺醒了、道德覺醒了，你在人世間才會被許可爲成人了。而不是你裝了一肚子書，卻是一肚子男盜女娼，一個偽君子，站在中國文化角度，仍然不許可你成人了，你仍然是一個小人，你仍然是一個禽獸不如的人。反過來說，哪怕你不識一字，亦須還你堂堂地做個人。

這個不僅是陸九淵的觀點，不僅是儒家的觀點，而是整個東方的觀點。儘管佛家沒有明確地這麼說，但是字裡行間的基本理念也是完全認可這個觀點的。儘管道家也沒有像陸九淵這樣說，但是在道德與知識的關係上、在成人的標準上，也都是認可儒家的，認可陸九淵的這個觀點的。也就是成不成人，不以知識的高低或多少爲標準，而是以道德的覺醒、倫理的覺醒、人格的覺醒與否爲唯一標準、唯一參照系。

這個學以成人的「學」裡面還含著一種覺醒、含著一種人格的挺立。衹有道德的覺醒、人格的挺立，才能夠合乎中國傳統意義上的、千百年來的所謂的成人。

說完東方的成人，再說說西方。西方的成人指的是法律意識的覺醒、社會意識的覺醒、規則意識的覺醒，包括政治意識的覺醒，這些做到了，可謂成人。它是從這幾個重要的點上來評判你成沒成人的。

你有沒有法律意識的覺醒？如果有了，好，就證明你成人了；如果沒有，那就證明你還不行，你還沒成人，你還要繼續學習、繼續努力、繼續成長。

其次就是對各種規則的覺醒。所謂覺醒，最直接的標誌就是，你有沒有自覺地遵守社會遊戲規則，各個方面的遊戲規則。如果你身爲一個職員，那麼職員有職員的遊戲規則；如果你身爲一個丈夫，那麼丈夫有丈夫角色的規則、責任；如果你是一個遊客，到一個地方去遊玩，那你要遵循這個地方的山水環境管理上的規則。比如說這兒掛一個牌子「此欄杆不可跨越」，那你就不要跨越，這就叫遵守規則。總之就是看你的規則意識有沒有樹立起來。如果樹立起來了，你就成人了；如果沒有樹立起來，那你還要繼續努力。

包括政治意識的覺醒，是看你有沒有真正地愛國，有沒有真正地愛上你的民族。比如國家徵兵了，或有什麼號召了，你有沒有積極響應？如果響應了，證明你的國家意識覺醒了，能夠自覺地捍衛國家的利益。包括稅收，稅收是國家生存的基本保障。你是自覺地偷稅漏稅，還是自覺地交稅。如果你意識到了稅收是國家生存的基本保障，是公共設施的保障，就會明白如果你不交稅，我不交稅，沒有稅收了，那國家不是就癱瘓了，公共設施不是就癱瘓了，馬路也沒人修了，機場也沒人修了，這個絕對不行。你身爲這個國家的一分子，就要積極交稅，以便國家拿稅收把公共醫療、公共教育等等這些做好，這就是社會意識的覺醒。你有了這個覺醒，並且在這個覺醒的基礎上，有相應的行動和行爲了，就視之爲成人，反之就視之爲不成人。因此東方和西方對成人的定義和理解，是有重大差別的。這個「學以成人」的「成人」，一定是指東方意義上的成人。

記者：您對第二軸心時代有什麼樣的展望呢？

潘麟先生：以我的看法，現在全球範圍已經踏進了第二軸心時代的大門了，雖然沒有登堂、沒有入室，但已經進入到這個院門裡了，我們一隻腳已經踏進來了。爲什麼這麼說呢？我粗略地總結出這麼幾點。

第一，西元前八百年到西元前兩百年，那個階段是人類文明的一個爆發期、一個井噴期，我們視之爲第一軸心時代。「軸心期」是西方人的說法，其實我們中國人更喜歡使用「核心期」，或者是另外一個詞「鼎盛期」，那個階段就是人類文明的第一個鼎盛期或者叫井噴期。這個就是西元前八百年到西元前兩百年這一段，全球範圍內出現了文明的一次大爆發，就像火山爆發一樣，它是智慧的爆發。這一次的爆發，餘波一直蕩漾到現在。這兩千多年來，整個人類的思維、觀念、理念、行爲，基本上沒有超出軸心時代那些偉大的思想家們奠定的基礎和給定的框架。我們現在學佛，但是依然在佛陀給出的那個體系、那個框架裡面。我們學儒，儒家那個體系還在影響著我們，或明或暗，無處不在。因爲整個中國文化，就是以儒家爲主流的文化，儒家就是孔孟的文化，就是孔孟的思想在籠罩著一切。不管我們是否熱愛孔子的思想，也不管我們理解多少，我們的言行舉止中都處處透著孔子的思想，可說孔子的思想已經融化到我們的 DNA 中了，我們是去不掉的，也是不可能去掉的。

也就是說，整個後來的兩千多年，都只是軸心時代的延續而已，但是延續到今天出問題了。就像這一次的大會，很多重要的世界級的知名哲學家、思想家，一再地提到一個觀點，我們現在遇到了前所未有的危機。他們說的危機是什麼呢？傳統與現代的危機，東方與西方文明的危機，發展相對滯後（欠發達）與現代化的危機，現代化與後現代化的危機，道德危機，人格危機，乃至於文化本身的危機。比如說京劇，到底怎麼辦？保留還是去掉？這就叫文化危機，因爲京劇是文化的一個組成部分。還有相聲，到底是扔掉還是不扔，不扔又怎麼保留？它已經成了雞肋了。

還有很多很多類似於京劇、相聲這樣的雞肋性的東西。幾乎所有的戲種，類似於京劇這樣，都成了雞肋。到底這個東西該不該要？不管怎樣它都是個問題，要也是問題重重，不要也不行，它是我們民族文化的一部分，再廣義一點講，是人類文化的一部分。如果這個不要，那個也不要，那我們的文化還剩下什麼呢？所以說，到底是要還是不要，要又怎麼個要？到底留還是不留，留又怎麼個留？都是問題重重。這就是傳統與現代之間的衝突。

比如說，我在印度訪學期間，印度普通民眾有一種文化自信心，跟我們中國正好相反。我們中國就是缺少文化自信，而他們就是文化自信有時候都有點過了，太自信了，自信到了自大的程度，都已經自大到什麼程度了呢？其中一個表現就是他們認爲中國文化是印度文化的子孫，中國文化就來自印度文化。其實衹有佛教來自印度文化，不能籠統地說整個中國文化來自印度文化，那個就過了。難道孔子來自印度？那說不通嘛！老子來自印度？莊子是印度人？肯定說不通。這就叫自信過了，自大了，自大到了什麼都是我家的，你中國文化也是我家的。

這樣就得出一個結論，民族自信不能不要，自信過了又怎麼辦？這就產生了文明的衝突，我們肯定不認可「中國文化是印度文化的子孫，是從印度文化來的」。這裡面也有一種觀念的衝突、分歧，這衹是其中一個例子。日本人也不認爲日本文化來自中國文化，但是事實上它就是來自中國文化，所以這裡面都是很複雜的關係。

記者：整個歷史可以考證的。

潘麟先生：對呀，但是他們就是不承認，睜著眼說瞎話，說他們日本是獨立的，與中國沒關係。其實關係大了去了，豈止有關係。但是日本人不承認有關係，罔顧歷史事實，睜著眼說瞎話。我就隨便舉這幾個例子，你就知道全世界類似於這樣的例子多不勝數，這就是民族之間、文化之間、觀念之間的種種複雜的糾葛與衝突，現在是達到了歷史上從未有過的複雜和尖銳。

我剛纔舉了這麼多例子，合在一起，這些哲學家、思想家們就得出一個結論：我們現在遇到了從未有過的精神危機、文明危機，這已經成了老中青三代哲學家、思想家們的一個共識。在這一次大會之前的哲學大會我沒有參加過，我不知道是什麼，但是就從這一次大會上，大家的這個共識是毫無疑問的，都表達出了對精神危機、文明危機的巨大的憂慮，並發出警告和警醒，警醒大家要給予足夠的重視、足夠的思考和探索，鼓勵大家要把這個作爲哲學生活、作爲哲學探索核心中的核心來對待，因爲這不僅是精神危機、人格危機，

還是一個巨大的時代危機。

我們能不能從這個時代危機中走出來，能不能夠轉敗爲勝，能不能夠走出一個新天地，這些老中青三代的哲學家們呼籲大家要重視。如果我們重視了、努力了，我們就可以走出來；如果不努力，走不出來，那後果不堪設想！那整個人類的文明會倒退，這個未必就是聳人聽聞，很可能就在這個危機中，我們沒有處理好，我們整個人類的精神出現倒退，人類精神的倒退、精神生活的倒退、文明的倒退或者是文明的荒蕪、文明的異化，無論發生其中哪一個結果，結局都是很可怕的。屆時我們將又墮入到一個新的精神黑暗期，就像西方中世紀一千年的精神黑暗期一樣。這個都是有歷史的，誰敢保證我們不墮入下一個千年的精神黑暗期呢？這個是誰也不敢保證一定能夠避免、一定不會發生的。但是目前，從這些哲學家們最敏銳的洞察中得到的結論是，我們現在的狀況就是一腳踏入天堂，一腳踏入地獄。

我們的第二只腳到底是進地獄還是進天堂，就取決於世界上這些最偉大的、最有潛力的哲學家們，取決於這些哲學家們的共同努力。如果我們找到了一些解決方法，探索到了前進的道路，我們就進入到新的軸心時代，一個新的文明井噴期、爆發期。如果我們沒有重視，我們缺位，就是我們這些思想家、哲學家們失職了，或者是我們判斷失誤了，把不重要的當成重要的，把假問題當成真問題來探索，真問題卻被忽略，那麼很可能我們將踏入下一個百年或千年的精神黑暗期、精神冰河期，那也是有可能的。

總之，我們現在是一條路通向天堂，一條路通向地獄。但我個人是樂觀的，我認爲，大家這種異口同聲的疾呼，本身就是一種時代的覺醒的標誌和象徵，就是文明的覺醒的象徵。引用愛因斯坦的話說，發現問題很多時候比解決問題更重要。你衹要發現問題，那距離解決問題就不會太遠。好在我們並沒有集體沉睡，並沒有集體缺席。世界上的思想家、哲學家們都在忠實地履行著自己的職責，他們的職責就是作爲時代的鬧鐘，作爲時代的警醒者，同時又是時代的醫生，是文明的醫生。他們是忠於自己職責，忠於自己身份的，所以他們就不約而同地發出這種驚呼，發出這種警告。有了這種警告，解決問題就不會太遠。這就是我對軸心時代的理解。

記者：現在很多青年人都愛抱怨，說自己很忙碌。在復興傳統文化的歷史進程中，青年人肯定要承擔一定的責任，這個您怎麼理解？

潘麟先生：你們是青年報，你們永遠沒有忘記自己的職責。我也年輕過，也是從青年走過來的。這一代青年的問題，以我看來，是有史以來問題最多的。這個問題的具體表現就是理想的普遍喪失，他們對人生的理解、對生活的理解，在很多方面都令人擔憂。至少跟我們這一代（20 世紀 70 年代）人，以及之前的人那可以說是天地之別，簡直就像兩個世界的人一樣，現在的青年人跟我們這一代缺少內在的邏輯延續性，就是出現了巨大的斷裂、斷層。

這個斷裂、斷層，我個人理解有兩個原因：一個是計劃生育造成的；一個是改革開放造成的。計劃生育造成什麼呢？因爲從 1980 年開始，計劃生育突然變得很嚴厲，之前也有，但是不太嚴厲，但是真正嚴格意義上的計劃生育是從 1980 年開始的。從那以後，真正意義上的一個家庭一個孩子的情況普遍出現。父母突然不能多生了，衹能生一個孩子，所以這個孩子很珍貴，就被父母嬌慣，就出現了什麼少爺啦，小公主啦，捧著養的情況就出現了。不像我們那時候，誰捧著養你。你自己玩去，野生野長，都是風裡、水裡長大的。我們對世界、對人生、對生活的理解，跟 80 後那種獨生子女的理解，那是完完全全不一樣的。這樣就形成了 80 後獨生子女的以自我爲中心的現象，感覺到世界都圍著他（她）轉，以自我爲中心的現象是歷史上從未有過的嚴重。

不是說 70 年代就一點沒有，但就是從 80 後開始，有一個質的飛躍，有一個質的變化，這代人就是非常嚴重地，幾乎都是不同程度地以自我爲中心。他們的整個三觀都是以自我爲中心，都是圍繞著自我而展開的。他這個「以自我爲中心」，就相當於多米諾骨牌的第一張牌。衹要第一張牌倒了，整個一連串的牌——他所有的衣食住行，所有的言談舉止，全部都滲透著或打上了濃濃的以自我爲中心的烙印。

第二個原因是外在的，就是改革開放。改革開放後，一切以經濟建設爲中心，換一個角度理解就是不以精神建設爲中心，不以心靈建設爲中心。經濟建設的「經濟」就是物質，就是以物質建設爲中心。這樣就形成了一個時代的風潮，大家都追求經濟、追求金錢、追求物質，而忽略精神，導致精神迅速地荒蕪化。很多人精神的那種荒蕪程度是非常可怕的，所以現在網上流行一個詞叫「巨嬰」，就是這個結果。

巨嬰是什麼意思呢？「巨」指的是身體就像我這樣，一米八幾，很巨大，已經成人了；「嬰」指的就是精神是個幼兒，不成熟，嚴重地跟這個軀體不成比例。精神很萎縮，而身體很膨脹、很高大，那不就叫「巨嬰」嘛。你看 80 後這一代很多都 30 多歲了還不成人，從身體上、生理上來講，他是個成年人，都結婚生子了，甚至孩子都幾歲了，但是精神上還幼稚著。

這個巨嬰產生的原因要追溯的話，以我的理解，其中一個原因來自家庭的教育。爺爺奶奶、父親母親都是以他爲中心，反正就這一個孩子，再窮不能窮孩子，再苦不能苦孩子，哪怕大人少吃點、少穿點。就是窮家養富孩子，個個都養成了小少爺或小公主一樣，就知道伸手要吃要喝，導致其三觀形成了以自我爲中心！

以自我爲中心的人精神是很難成熟的，因爲他眼中沒有別人。受外面的這個經濟大潮和風氣的影響，這一代人自己有沒有意識到自己的問題？他們也意識到了。比如說，他們大學畢業以後來到社會上，一談对象，一結婚，就遇到了很多很多問題，才發現自己之前的小少爺或小公主那一套做法不行了，以自我爲中心的那一套做法不行了，包括金錢萬能這一套都不對啦，發現有好多都是金錢夠不著的地方或金錢之外的地方，比如說愛情。他們就陷入了巨大的彷徨與混亂期，因爲舊的不好使了，就是奉行了二十多年的那個金錢至上啦，大家都圍著我轉啦，全家都圍著我轉，等等，這種相對固定的、相對穩定的生活被打破了。因爲他走到社會上了，他們就發現金錢也不是萬能的了。他們在戀愛的過程中，在婚姻的過程中，特別是生孩子的過程中，包括工作中跟上下級、同事之間的相處的過程等等，他們發現很多並不是他們之前的那個樣子，但是又找不到新的解決辦法，因此就處在分裂、破碎、彷徨、猶豫的狀態中，乃至於出現情緒的極端化，反社會、反人性的種種言行、種種性格都出來了。這一代就是這樣的情況。所以說，這一代青年人他們經歷的波折更多一些，更大一些，也更複雜一些。

但是我還是相信，衹要人性不泯滅、良知不泯滅，他們終究是要重新發現自己、重新定位自己、重新找到自己、重新修正自己的。因爲我對文明是一種樂觀態度，我對人性也是一種樂觀態度。他們會過得很好。早一點的人已經覺醒了，但七八成還處在彷徨、破碎、分裂、極端等等這樣的一個狀態中。我能夠感受到他們靈魂的那種掙扎，但是我無能爲力，我沒法幫助他們。很多事情必須自己去完成，必須自己去經歷，別人是幫不上的，父母都幫不上，這個必須自己去水裡火裡經歷一番才成熟。

記者：像現在這代年輕人，也要承擔這個歷史發展的責任，要有擔當的精神。

潘麟先生：嗯，他們現在多數還處在迷茫期，衹要一個成熟的人他必然會去承擔的。反過來說，衹有承擔了纔標誌著他成熟。這是二而一，一而二的事情，兩件事其實是一件，成熟跟承擔是一回事。他衹要成熟了，自然就意識到：作爲一個文明人，我要承擔一個文明的責任。我是一個道德人，我要承擔道德的責任。我要對朋友、對家庭、對父母、對所有的人履行我的倫理義務、我的道德義務。他自然就會這樣做的。

記者：還有一個問題，就是我們注意到，您提出弘揚國學要「去宗教化、去庸俗化、去神秘化」，爲什麼會有這樣一個說法呢？

潘麟先生：嗯，對。簡而言之，這涉及我們對宗教的理解。如果把整個人類的歷史比喻爲一個個人的歷史，那麼宗教文化所對應的就相當於一個人的少兒期。任何文明，從野蠻人進入到文明人、智慧人的第一件事情就是創立宗教，這是必然的，任何民族，哪怕是太平洋上的一個島國都是如此。這個是不用討論的，人類學家和歷史學家達成了共識。太多的事例證明了這是不可駁倒的一個結論，就是人類文明初期第一件事情就是創立各種神、各種圖騰和圍繞著這個神而建立起的各種宗教思想、宗教儀式、宗教信仰、宗教體系，這是一定的，用我們現在的話就叫宗教文化。

宗教文明是人類最初的文明，就是人類有歷史以來最初的文明。它相當於一個人的幼兒期，就是剛一出世，那個十五歲之前的幼兒期。宗教中大量地充斥著神話、圖騰、意象、象徵，還包括虛幻、想像，大量的非理性的東西。爲什麼它會出現？因爲它是人類文明的初期的產物，所以裡面的理性含量是很少的，體系化是很少的。總之，它打上了非常濃烈的人類初期的，包括人類意識剛剛覺醒的那個狀態的結果。

但是隨著人類文明的前進，我們現在的文明差不多進入到了二十歲以後，就是現在人類大體上進入到了二十歲以後，也就是說基本剛剛成年、剛剛成熟。他要做的第一件事情就是要去宗教化，去宗教化就是擺脫人類的幼兒期。你衹有擺脫人類的幼兒期，才能進入到青年期。不僅是身體進入，精神、靈魂、人格各個方面也進入。這個很好理解，就像你成年了，不再玩玩具了，就這麼簡單。

宗教是一個巨大的精神玩具，當你處在幼兒期的時候，你一定需要這個玩具，這個玩具伴隨著你成長，不是可有可無的，是必需的。沒有這些玩具伴隨的成長，是不健康的成長，是有問題的成長。你衹有伴隨著種種玩具的成長纔是應該的、纔是健康的、纔是正確的。但是你到了十八歲以後，再伴隨著這些玩具就不對了。就是什麼時候就要說什麼話！

在你十歲之前，你一定要有玩具，而且越多越好，越豐富越好，它們伴隨著你成長，你跟它們爲伍爲伴，寸步不能相離，是完全正確的。但你十八歲以後，再這樣，又是完全不正確的。爲什麼？因爲你長大了，你需要拋棄它們了，衹有拋棄你的童年，你纔能夠走進青年。同樣，人類也是如此。人類要想進入到青年，必須拋棄在他成長過程中所伴隨的種種精神玩具——宗教，以及圍繞著宗教的各種神秘的東西、圖騰的東西、虛幻的東西等等。

我們不想評價這些東西的好壞，就像我們不要評價玩具的好壞一樣。玩具就是玩具，站在成年人來講它

一文不值，它甚至是個垃圾，甚至是個障礙，放在家裡就是個垃圾，但那是你站在成年人角度看纔是這樣。你要是站在兒童角度，它一點都不是垃圾，它是他重要的精神伴侶、精神夥伴，他的心理跟它是相伴相生的，沒有它的相伴，他的精神是沒有辦法一步一步地往上成長的。所以，我們對宗教也是這個態度，不要輕易地否定宗教、批評宗教，但是我們要堅定地遠離宗教。

因爲我們要發展、要前進，無論就個人而言，還是就整個人類、時代、民族而言，我們都要來一次精神斷奶期。這個斷奶的「奶」主要指宗教。我們必須從宗教中出來，不出來我們就永遠不能夠步入成年，不能夠進入十八歲，這個差不多也暗合了學以成人的「成人」二字。不然你不可能真正意義地成人，你又成了一個巨嬰。人成熟了，生理年齡成熟了，但心理上你還在玩玩具呢，你還跟玩具不能分離，也就是說精神上還沒有斷奶，那是不行的。

無論從個人意識的成長、精神的成長或者叫生命的成長而言，還是從時代、民族、歷史的角度而言，我們都要真正意義上的「成人」，所以我們提出「去宗教化」。「去宗教化」是擺在首位的，這是我們站在個人的成長以及站在整個人類的成長的角度，順應歷史提出的一個觀點。因爲很多人還沒有意識到，他們還鑽在宗教中這樣那樣，嚴重影響了個人精神的成長。如果這是一個群體的話，如果這是一個民族的話，那麼就嚴重影響到這個民族的精神的成長。所以，近幾百年來，整個人類的趨勢都是去宗教化。不管你意識到還是沒意識到，不管你知道還是不知道，事實上我們都在去宗教化，而越來越科學化。

科學化實際上就是理性化、客觀化、系統化，或者類似於這些東西。我們是越來越強化這些東西，這個是合乎時代的。因爲東方包括中國在內也有種種宗教，道教、佛教等，還是我剛纔那個話，就像我們對待玩具的態度一樣，不要輕易地否定宗教，它在不同的時期有不同的價值。在之前人類幾千年的文明史上，宗教發揮了不可替代的作用，扮演了推動個人精神成長乃至於人類文明的最重要的、持續不斷的推動力。我用的是「最」，它起到了最重要的作用，稍微懂歷史的人都不可否認。

過去五千年的文明史，不管是中國文明史、印度文明史，還是西方宗教史，就是宗教處在核心地位的歷史。但是從現在開始，或者說已經開始了，西方開始得比我們早，西方在幾百年前就開始用行動來去除這個宗教，越來越淡化宗教、遠離宗教，要麼乾脆就是不信了，我宣佈我不信基督教了。但是東方要慢一些，尤其是印度，現在的宗教思想還極端濃厚，可以說是世界上宗教思想最濃厚的地區。

中國最近幾十年來改革開放，佛教也泛起來了，道教也泛起來了，這個泛起來也是宗教推動吧，因爲包括寺廟都變成了旅遊景區，客觀地推動宗教發展起來。也就是說我們中國人還沒有較爲普遍地意識到，我們要自覺地淡化宗教和遠離宗教。就是因爲我看到了中國乃至東方，絕大多數人還沒有自覺地意識到我們個人要想成長，或者是民族和整個人類要想前進，必須來一場精神斷奶，也就是去宗教化。因爲大家沒有意識到這一點，所以我就提出這個觀點，就是起到一個鼓與呼的作用。

記者：談一談您和您的東方生命研究院是如何踐行習主席提出的傳統文化的轉型和創新性發展的？

潘麟先生：這個太多了，可以說，我們做的每一項工作都是在自覺踐行主席的這個倡議、倡導。下面挑幾個主要的來講。

第一個就是寫書，我們註解、講解以儒佛道爲代表的傳統文化和傳統經典，像已經註解的有《心經》《金剛經》《大學》《瑜伽經》，下一步還要講《論語》《中庸》《道德經》。我們已經正式出版的是七本書，其中有一本是《〈瑜伽經〉直解》，《瑜伽經》是印度的經典，我也翻譯並註解了它。

我所有的註解都是站在「去三化」的角度上，都是站在現代人思維的角度上，乃至於未來的視角上。就是假設我們是一個未來人，是一個一百年以後的人，或者是一千年以後的人，以那樣的一個視角來理解這些經典，來理解這些觀念、名詞、術語。這就是典型的創造性地踐行國學、弘揚國學、講述國學。

第二個，我們在全國率先開展「覺醒中國 · 潘麟先生國學公益行」，這是全國範圍內的。我本人用了三四年時間講了三十場，每一場都在一千人以上，多的甚至達到三四千人。其實人數還可以更多，但是受場地的限制，到了中後期的時候，我們影響已經大到了每到一個地方就掀起這個城市、這個地區的國學熱。學員從走路，到坐車、開車、坐火車、坐飛機，可以說使用所有的交通工具，絡繹不絕地趕來，聚集到會場來聆聽講學。我們一般都是用完整的兩天來講解國學。

這麼做的第一個目的主要是普及國學，普及國學的一些知識、一些常識，糾正大家對國學的一些誤解，各種各樣的誤解和偏見。第二個是再次弘傳經典。因爲我們每一次國學公益行都是圍繞著經典而講說，圍繞著具體的經文而講說，就是重新來弘傳這些千年以來被無數人所驗證的偉大智慧結晶的經典，讓大家回歸經典，把經典重新凸顯出來。作爲文化的源頭和核心，它是有具體的載體的，這個載體就是經典。不回到經典，你怎麼談文化？那樣的話，即使你再談都是在外圍繞圈圈，都到達不了核心。衹有重新凸顯經典，回歸經典，哪怕我們就學一句經文，我們這兩天就學一句，那也是經文，也是經典。我們不說一些外圍的無關的話，直接抓住經典不放、抓住經文不放，我們討論哪怕就只是《大學》裡面的那一句「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」也行，我們這兩天的時間把這一句經文討論清楚了，大家恍然大悟了，原來是這個意思，

噢，我們原來都誤解它了、都曲解它了，或者是都膚淺地理解它了，現在深刻地理解它了，那就很有意義，就很有價值了。所以我們重新喚醒或提倡回歸經典。

衹有回歸經典纔是弘傳文化的不二法門。爲什麼？因爲經典是文明的載體、智慧的載體。就是因爲這個原因，所以我們要提倡回歸經典！不要老是在經典外說一些無關的話。現在很多人都是在繞開經典說一些無關的話，說這叫弘揚國學，我不認可。即使是弘揚，這個弘揚也沒有做到要點上，也都是事倍而功半，付出很多時間精力，但是收效甚微。爲什麼？就是你沒有找到弘傳的那個要點在哪裡，怎樣弘傳？弘傳的優點在哪裡？你沒有抓住要點。我認爲我們抓住了要點，直接講說經典。

還有就是我們通過各種各樣的學習班，一般來說第一次學習班由我本人親自講，講的時候用攝像機拍攝下來，從第二次以後就叫視頻版。爲什麼呢？因爲視頻版可以在全國各地同時開，想開多少場都可以，這樣它不受人（主要是這個主講人）的限制。因爲我只長一張嘴，我衹能去一個地方，衹能在一個學習班講課。一旦用視頻的話，就可以全面展開，這是我們結合現代科技，用攝像機結合互聯網的這種方式來弘傳國學，這樣就把一個人變成了千萬人。爲什麼要這樣做呢？它解決了一個非常迫切的大問題：我們的國學缺人才，缺老師，缺師資。師資嚴重不足，特別是合格的師資嚴重不足。全國又這麼大，人口又這麼多，我估計過中國至少缺少高級國學老師三千萬人。這衹是粗略估計。這個數字相當驚人，這個百年樹人，哪有那麼容易啊！學問是日積月纍的，它是需要幾十年沉澱的。如果你今天看書，明天就講，那哪行啊。那不行的，那不行的，那都是需要幾十年日積月纍、滴水穿石才行的。但是我們現在又等不及你幾十年來滴水穿石，我們現在就缺師資。我找到瞭解決辦法，我的辦法是用視頻這種方式來解決了缺少師資問題。我一個視頻可以變成三千萬人，你衹要把它放在三千萬個地方同時播放，那麼它就解決了這個時代很大的問題，給我們學國學提供了一個方便。不然的話，你沒有老師就學不了，現在就可以沒有老師也能學得了。爲什麼？我們有視頻，播放視頻幾乎跟真人一樣，它沒有問題，它不影響你學習。

記者：您在後台也會做一個互動嗎？比如說我看了您的視頻，我在家裡有人輔導嗎？

潘麟先生：有。我們東方生命研究院有那麼多的員工，可以起到引導、輔導的作用。你看了視頻，參加學習班以後，你想進一步的瞭解，行，我們還有書，都可以，這是第二個。

第三個纔是真正的互聯網，就是創造性地轉化、實現習總書記的弘揚國學的這個思維。我們採用互聯網，真正是「互聯網+」。現在騰訊視頻、土豆、愛奇藝，就是目前排在前十名的這些大的視頻網站、門戶網站，我們做好的任何一個視頻都同時上傳這些網站。不是這個有，那個沒有，排在前十名的這些視頻網站全部都有我們的視頻。

我是 2012 年從印度回國以後才正式出來講學的。2012 年對我們來講是一個節點，是很重要的一個里程碑，我們很多事情都要從 2012 年說起，因爲 2012 年之前，我還在印度僑居。自從 2012 年以後，我回國正式弘揚國學、復興文明，復興傳統文化，到現在爲止，我們上傳了數百個小時各種主題的演講，全部在網上。在目前，中國可能就我一個人，別人也有上傳的講課視頻，但那都是偶爾的一節課，可能也就兩三小時。我要特別強調一點，全部免費！任何人通過手機、電腦，衹要百度潘麟這個關鍵詞，這些視頻就出來了，馬上就可以看，可以隨意下載、傳播，我已經公開宣稱放棄版權了！

任何人可以隨便傳播，不用經過我同意，因爲我放棄了版權，但是我們會有一個提示，你不可以用於商業化。也就是俗話說的，不拿我這個視頻去掙錢，你們相互之間傳播，出於學習的角度去傳播，我們是鼓勵的、是歡迎的。這就是充分地利用互聯網的便捷。

這是傳統的一些國學館、一些國學家他們不具備的，什麼原因我不知道，我估計他們沒有意識到吧，可能我有與時俱進的這個互聯網思維吧。首先互聯網它是個意識，它是個思維，你得有這個意識才行。有這個意識，比如說我纔刻意地成立這個視頻組，我走到哪裡，就跟到哪裡錄，我走到哪裡，隨時就有可能就某個主題展開演講、展開講學。行，你隨時就拍，免得等我演講了，你從深圳再過來，來不及的。反正你就隨時跟著。這個都是互聯網思維，就是爲了上傳互聯網而順帶出來的這些東西。

如果沒有拍攝，你哪來的視頻往上傳？你在這講沒拍上，在那講沒拍上，沒拍上那上傳什麼呀？你衹有拍了視頻才有的傳，所以你平時就要有這個意識。這個意識是互聯網思維、互聯網意識在生活中的落實。那我就有這個意識，別的哲學家也有，不過應該很淡。從成果上來講，可以逆推上去，他們應該是沒有這個思維的。因爲他們不像我這樣，一上傳就是幾百部視頻，幾年來在全國各地持續各種主題的演講視頻，而且是很精美的高清視頻。不要以爲民間做的就粗製濫造。我們要求很嚴格的，我的團隊是專業團隊，攝像機都是專業攝像機，我們就力求高清，包括後期剪輯的水平，都是專業水平。

因爲我們考慮到這個文化的東西是涉及人們的精神生命，不敢含糊。你的觀點、你的思維，乃至於這個視頻的清晰度，這個視頻的後期剪輯，留什麼，不留什麼，等等，這些都是直接關聯的。既要保證講課的完整性，又要把一些不必要的去掉，等等，這些都要很專業才行。這樣才能給到學習的人最好的東西、最佳的東西。因爲這個涉及精神生命，精神生命是無比慎重、無比神聖的東西，這個不敢含糊。這節課沒講好，你

不上傳都行，上傳了就要負責任，就要把它弄到最好，這是對文明的尊重、對思想的尊重，是對學生、學者、學習者的尊重，是對所有人的尊重。這就是典型的創造性地弘揚國學。

記者：就這幾年來說，從視頻的點擊率來說，有一個什麼樣的變化趨勢？

潘麟先生：相當高，越來越高。

「學以成人」——以個人的成長史爲例

2018 年 8 月，我在北京參加了第二十四屆世界哲學大會并發表了主題演講。世界哲學大會於 1900 年創立，截至 2018 年已經有一百一十八年的歷史了，這可能是人類最古老的一個持續時間最長的會議之一吧，我還沒聽說過有什麼會議能夠持續舉辦一百一十八年之久的。它是在巴黎創立的，每五年召開一屆，每一屆大會輪流由一個國家舉辦。但由於我們中國的綜合國力在最近的百年中，是有史以來最薄弱的時候，故此前世界哲學大會都不考慮在中國召開，而是在別的國家召開。第二十四屆世界哲學大會是自其創立一百一十八年之後，首次到中國舉辦的，這是我們中國文化史或哲學史上的一件盛事。這一屆會議由國際哲學團體聯合會和北京大學主辦，復旦大學、人民大學等國內一些著名大學的哲學系都作爲協辦單位參與進來了，出席大會的人數超過了八千人。我是作爲邀請嘉賓在大會上發表了一次演講。

我的演講主題是什麼並不重要，重要的是我想介紹這次哲學大會的主題，它衹有四個字：學以成人。在參加會議期間，我接受了《北京青年報》的一次採訪，採訪的主題就是圍繞著本次哲學大會的主題「學以成人」而展開的。當時報社對我進行了一兩個小時的採訪，後來還發表出來了，這篇報道名爲《「學以成人」是東方文化的主題——生命學家潘麟先生訪談錄》。我今天所講的主題也是「學以成人」，是從世界哲學大會那裡借來的。

「學以成人」是一個非常儒家化的主題。從孔子到孟子的整個儒家學問，一言以蔽之，曰：學以成人。當初是誰給本屆世界哲學大會確定這個主題的呢？是著名儒家學者杜維明先生。是杜維明先生在第二十三屆世界哲學大會上力排眾議，說了很多強有力的理由，才爭取到這屆世界哲學大會在中國舉辦的。所以，一決定在中國舉辦第二十四屆世界哲學大會的時候，杜維明先生就被選爲籌委會負責人。那麼，他馬上就面臨一個問題：給這次在中國召開的哲學大會確定一個主題。因爲他是儒家學者，所以就以他的學術專長取了「學以成人」的主題名稱。所以「學以成人」跟儒家的關係是非常大的。如果在這裡圍繞這個主題展開，既可以講上三天，也可以講上五天甚至十天。由於時間有限，我就不從理論到理論的方式來講它了，而是換一種方式來講：結合我的成長來理解、看待什麼叫「學以成人」。這樣更具體、更現實、更貼合實際生活。

我本人就是由普通的農家孩子逐步成長到今天的，我應該是當代學以成人中一個較有代表性的案例。即使只談我的成長史，篇幅也很長，要是把它寫成小說的話，能寫出一部不少於五十萬字的起伏跌宕的傳奇性小說。這五十萬字的成長史也不是一時半會兒就能講完的，我也沒有提前預想什麼，因此我們講到哪兒就算哪兒吧。

我們佛家有一些高僧也有傳記，有的是他們自己寫的，有的是別人替他們寫的。其中傳記是有區別的，可分成外傳、內傳、密傳三種。

第一種是外傳。外傳就是關於一個人在社會上接觸了一些什麼人，發生了一些什麼事的歷程，就是一個人在社會上的成長史。外傳是把這個人看作一個社會化之人，以社會化的眼光來寫他的出生、成長、學習、結婚、生子、創業等等，總之都是大家看得見的外在的社會性的成長歷程。這樣的傳記在我們佛法中被稱爲「外傳」，外傳最常見。

第二種是內傳。內傳比外傳更有價值，也更重要。內傳就是一個人的精神成長史。比如說這個人是一個音樂家，他原本對音樂是一竅不通，後來是怎麼一步一步地理解音樂，一層一層地深入音樂，最後成爲一個音樂家的？關於這樣的心路歷程的傳記就叫內傳。故內傳完全是關於其內在精神的一次次破繭而出和脫胎換骨，由一個領域的外行變成內行乃至大家或大師的成長歷程。

第三種是密傳。這是除了外傳、內傳之外更加珍貴也更加重要的傳記。密傳就是關於一個人由普通的凡夫經過若干曲折，最後成佛的成長過程，再把這個過程展露出來凝聚成文字的傳記。

從外傳到密傳是有一個過程的，我們看書也有一個過程。比如我從小看書，首先是喜歡看外傳，看著看著就覺得它很膚淺，慢慢地喜歡上了看內傳，到最後連內傳也不喜歡看了，專門看密傳。看密傳就是看一個普通的人是怎麼一步一步地修行，怎麼克服自我，怎麼消除五毒，怎麼打開氣脈，怎麼打開心性，最後怎麼彰顯般若智慧，以及當般若智慧噴薄而出的時候，他有怎樣的體驗和感悟等整個過程。這個過程講起來雖然

很容易，但落實到具體的某個人那裡則是非常複雜的。密傳最爲珍貴也最爲罕見，因爲這個世界上能夠說出密傳的人是極少的，衹有大成就者，衹有當代佛陀這樣級別的人，才能夠給我們提供真正的密傳，普通人即使想提供也沒法提供。

我今天就結合我個人的成長經歷，重點從外傳和內傳的角度，講一講我是如何學以成人的，密傳我就隨機講，講到哪兒算哪兒。因爲密傳太過神奇，一般人一開始是接受不了的，需要有一個思想轉換的過程。這個過程用我們的術語來說就叫「轉心」，就是指一個人的心由普通、凡夫、固執己見的狀態，慢慢地轉爲鬆動、打開、提陞的狀態之過程。一個人的心衹有得以提陞和打開後，他才能夠接受密傳，不然，密傳在普通人看來就只是一部神話史，充滿了戲劇性和神話性而已。密傳的一些內容，比如描寫一個人突然之間從牆的一邊穿過去，他穿牆之前是什麼樣的，穿牆之後是什麼樣的，等等，一般人會覺得這是在說神話而不是當作事實來接受。所以一般人的精神、思維要經過一番轉變後才能接受密傳，不是隨便什麼人都能夠看，都能夠接受，都能夠消化它的。所以，我們還是以講外傳和內傳爲主，密傳涉及多少就多少。

我出生在安徽省定遠縣城東鄉東潘村。一聽「城東鄉」這個名字就知道它是在城的東邊，所以叫城東鄉。我家鄉的具體位置還不是城東鄉，還需要往倉鎮方向走，經過雙廟大隊（現在已經沒有雙廟大隊了，這是我們小時候的叫法），再往下走就到達我們的村子：東潘村。我們那裡有兩個村子，在西邊的就叫西潘村，在東邊的就叫東潘村。因爲我們那個村子的村民基本上都是潘姓，加上它又在東邊，所以叫「東潘村」。我家就在東潘村，我就是在那裡出生並度過整個童年的。

一直到我十三歲的時候，我們全家才從東潘村搬遷到城東鄉上去。從定遠縣到滁州市有一條路叫定滁路，我們家就在定滁路的路邊。我們在那裡買了一片地，建了幾間房，從我十三歲到十八歲期間，我們一直生活在那裡。我之前是在雙廟小學上學，自從全家搬到城東鄉後，再去雙廟小學上學就太遠了。當時我家旁邊就有一所城東小學，所以我就從雙廟小學轉學到城東小學。我是在城東小學上的四、五年級，小學畢業後又順利地升到了城東中學（當時全名叫城東初級中學），2005 年已經改名爲定遠縣第五中學。我在那裡上了初一兩個學期以及初二上學期，初二下學期我就輟學了，當時我十六歲。所以我是城東初級中學初二上學期畢業的。因此我沒有初中畢業證，也沒有高中畢業證，大學的門我都沒進過。

我爲什麼輟學呢？這就牽扯到了我們現在所從事的事業。我從十三歲搬家開始就喜歡上了中醫、武術、儒佛道等中國傳統文化。當時我在城東鄉乃至整個定遠縣，無一知音。我不僅沒有知音，而且從我們家的家人開始，到我的鄰居、老師、同學，都一致認定我學偏了，長歪了。他們認爲那些傳統文化是「下九流」，覺得我整天搞「下九流」的東西，不務正業。從那個時候開始，我就備嘗人間孤獨：沒有朋友，沒有同情。所以我從十三四歲開始，就強烈地體會到了被別人戳脊樑骨的感覺，我在走路的時候，有多次清晰地聽到鄰居在後面說我：「看那個老潘家的個子高高的（我從小個子就很高）孩子，他已經學壞了，你千萬別學他，也千萬別跟他玩。你如果學他或跟他玩，我就打斷你的腿。」我親耳聽見鄰居不止一次這樣說我。

不僅鄰居，連我的老師也受到了影響而把我作爲反面教材對待。每當有某個學生不好好學習或不聽話的時候，老師就以我爲例：「難道你想學他嗎？他不學好，你也不學好嗎？」我成了教室裡的反麵人物。我之所以當上了反麵人物，並不是因爲我愛打架。說實在的，我在學校裡從未打過架，我的同學尤其是男同學，多多少少都有打架的經歷，唯獨我沒有，因此我是一個比較乖的孩子。我當上反麵人物唯一的原因就是我喜歡並學習了儒佛道、中醫、武術這些傳統文化。我喜歡馬步站樁，由於我家離學校很近，直徑不超過五百米，所以每天晚上吃完晚飯後，我就再回到學校，在學校後面的操場上開始馬步站樁，一站就是一個小時，之後再回家。除此之外，我有時候也在草地上打坐。我那時候可能年紀小，挺傻的，草地上有很多蚊子，但我打坐的時候一動都不動，一坐就是一個小時，導致下座以後我的臉上、胳膊上都是蚊子叮的包。現在想想那個時候的自己挺傻的，我怎麼就不會起來打走蚊子後再去打坐呢？我那時候覺得打坐就是不能動，有蚊子就任由蚊子叮咬，打坐一個小時，就被蚊子叮了一個小時，下座了纔驅趕蚊子。

就是因爲我喜歡這些傳統文化，才導致老師對我產生了誤會，他老是把我看待成一個不學無術的壞孩子。這樣的看法使我的學習尤其是課堂學習的積極性頗受打擊，從此我不喜歡上課了。因爲我每次上課，他老是拿我當反面教材，弄得我只好逃課。當時不僅我一人逃課，也有別的同學逃課，但別的同學逃課的目的跟我不一樣，他們逃課都是抓鳥和抓黃鱔去了，而我逃課則是看書去了。所以，我不好好上課並不代表我不愛學

習，反之，我愛學習，我衹是不愛課堂的學習，而愛課外的學習。那個時候我的記憶力很好，不像現在已經衰退了。我的記憶力好到什麼程度呢？好到很多文章乃至書我都能背下來。衹要我喜歡，要不了兩天，我就能把幾千上萬字的文章一字不落地背下來；如果我喜歡一本書，比如它有十五到二十萬字，要不了幾天，我至少能把此書的主要段落背下來。我那時是每天背書，而且是晝夜不停地背，半夜也起來，在面前放著書，一邊馬步站樁一邊看書，一直看到天亮。所以，我學習還是很用功的，就是不愛去上學而已。

由於我不斷地逃課去看課外書，以致到了初二上學期結束的時候，老師就發現我是全班曠課最多的同學。然後老師終於找到了我是反麵人物的依據，說：「我讓你們不要學他，是吧？你看，他連課都不上了，果然不是好孩子。」我就是在這樣的情況下輟學了，因爲我實在不愛上學，這既有主觀的原因也有客觀的原因，主觀原因就是我喜歡傳統文化而不喜歡課堂學習，客觀原因就是我曠課太多了，總之到了初二上學期結束後，我就不上學了。

輟學的時候我才十六歲左右，我能幹什麼呢？我想當兵，但十六歲還不到當兵的法定年齡。我就沒事可幹，因爲即使我去找工作，也沒有人敢要我，如果誰使用我就是使用童工，那是違法行爲，所以我連工作也找不了。實在沒處可去了，我就只好在縣裡的南門菜市場販賣蔬菜。我每天早晨騎個自行車到南門菜市場批發時令蔬菜，拉到城東鄉零售，以賺取批發和零售之間的差價。由於我不會做生意，所以每次都賠本。爲何賠本呢？因爲那個蔬菜變壞的速度是很快的，尤其是小青菜等這些綠葉蔬菜，如果當天賣不出去，到第二天它就蔫了，而旁邊那家的菜是當天從地裡拔出來的，很新鮮，我就告訴向我買菜的人別買我的菜，要買就到旁邊那家去，因爲我的菜蔫了，旁邊那家的新鮮。所以，我的顧客都被我指到旁邊去了，我的菜老是賣不完，老是壞，一壞就賠本。本來我就沒有多少錢，這一賠本，這個事情我就幹不下去了。我就是這麼稀裡糊塗地過了兩年。

到了十八歲的時候，有一個讓我出去闖蕩的機會，我一咬牙就離開了家鄉，出去闖天下了。我的闖蕩跟別人的不一樣。當時跟我一起輟學的不止我一個人，我們那個城東中學的學習風氣是很不好的，大家普遍都有一種厭學情緒，所以在我輟學的前後也有不少同學輟學了。他們輟學以後都到義烏、南京等地打工去了。雖然他們也出門，但他們出門是爲了打工的；而我十八歲也出門，但我出門不是爲了打工，我的目的非常明確——拜師訪友。拜什麼師？衹要是比我厲害的或比我水平高的著名中醫大師、科學家、文學家、儒佛道的大師們，都是我主要的拜師对象。我當時是到處打聽這些人，衹要打聽到一個我就去拜師，前後持續了好幾年。

這幾年是我日子過得最慘的時候，我經常連續幾天沒飯吃，而且當時的交通工具主要是綠皮火車，它開得特別慢，旅途也特別地顛簸。比如從定遠到廣州需要四十八個小時，到了廣州以後我纔發現它的地勢跟定遠的不一樣，廣州的地勢是波浪式且高低不平的，定遠的則是平坦和穩定的。所以到了廣州這種地勢的時候，乘坐在火車上就讓人覺得整個地都是不穩的，能把整個人坐暈了，因爲時間太長了。那個時候我沒錢坐飛機，飛機也比較少，出行的主要交通工具就是汽車和綠皮火車。我就是坐著汽車或火車到全國各地拜師訪友的：從邊遠的山區到成都、西安、北京、鄭州、濟南等，大半個中國在這幾年當中都被我走完了。

在這幾年當中，我經歷了特別多的事情，總體感覺這是我人生最慘烈的時刻，我是既吃不飽飯也睡不好覺。我還特別愛看書，我的旅行箱子裡有三分之二是書，三分之一是衣服。那些書特別沉，那時的箱子不像現在的方便，它沒有輪子，怎麼辦呢？我記得特別清楚，我是把箱子扛在肩膀上走的。我經常要扛著一箱子的書爬過幾座山頭，才能到達道觀或者寺廟裡去見到我心目中想見的人，見面結束之後我再扛著這一箱子的書回去。前提是我是餓著肚子扛的，我非常捨不得扔這些書，因爲它們特別珍貴，如果說因爲太累了而讓我扔掉幾本書以輕鬆一些，我是捨不得的，所以就只好咬著牙扛著它們。

到了二十四歲的時候，我所知道的中國內地的明師和大師們，該拜師的我基本上都拜了，已經到了讓我無師可拜的程度了。恰巧有一個機會，有一個消息說中國藏區有大師，從此我就開始了到藏區的拜師訪友。二十四歲的時候，我第一次來到成都，到達成都最西邊的阿壩藏族羌族自治州，拜到了我在藏區的師父雲登桑布法王。那是我拜的第一個師父，後來隨著時間的推移，我拜的師父就越來越多了。

我跟雲登桑布法王的感情深如父子，他是我藏傳佛法上的第一個啟蒙師父，我跟他頗有緣分。我去拜見他之前，還不知道能不能見到他，因爲那個時候是沒有電話的，即使我想打電話也沒辦法打。所以我去的時

候並不知道他到底在不在，我是蒙著頭去碰運氣的。我見到他的前一天晚上，雲登桑布法王做了一個夢（這是他後來跟我說的），夢到了觀音菩薩告訴他：你的一個重要的位於東方的弟子，正在向你這裡趕來，你要好好地招待他。大概是這個意思。第二天早晨，他就讓他的弟子熬了一鍋牦牛肉稀飯。這需要說一下，那個時候的藏區，所有的人都吃糌粑，很少人吃米飯和肉。糌粑是把青稞炒熟後碾成粉面，吃的時候倒入半碗開水，再抓一把糌粑到碗裡攪拌攪拌就可以了。這是西藏人的主食，他們是從斷奶開始一直到臨死，都只吃這一種食物的。所以，西藏的食物非常單調，單調到無論男女老少就只吃一種糌粑。如果誰家的條件好一點，就再吃一點牛肉和羊肉，條件不好的就只吃糌粑——早晨糌粑、中午糌粑、晚上糌粑，從生一直吃到死。藏區那裡不產米，米要從內地運過去，所以它非常珍貴。因爲他知道我這個弟子是漢地人，吃不慣糌粑，所以就命令他身邊的弟子給我煮一鍋稀飯，並在稀飯裡放一些牦牛肉。牦牛肉是藏人、漢人都能吃的。他慢慢地用文火在那裡燉這鍋稀飯，一邊燉著一邊等著我。我們的車在路上拋錨了幾次，藏區的道路又非常難走，所以到那裡以後，已經是傍晚了。隨後我拜見了雲登桑布法王。法王也會幾句漢語，但會的不多，他就用那幾句半生不熟的漢語說：「我都等你一天了。」這話把我嚇了一跳。我說：「我沒告訴您我要來呀，我也沒法告訴您這個消息呀，您是怎麼知道的？」他說：「昨天晚上我做夢了，夢到你要來，所以我就讓弟子熬了一鍋牛肉稀飯讓你吃。」我一下就淚流滿面。啊，我覺得這種父愛無以言喻，這就拉近了我跟法王之間的心理距離，我一下就視其爲父，因爲我感受到了他視我爲子。從那以後我們一直是以父子相稱。

但可惜，法王已經在 2002 年去世了。他去世的時候還有一段神奇的故事。他當時是在北京的一個醫院中去世的。因爲他生前患有心臟病和風濕病，所以他就到北京的一個醫院治療，後來由於病情惡化，就在醫院中去世了。他去世的時候正值中午，全北京市所有的噪音就在他去世的兩個小時以內消失。噪音消失是什麼意思呢？比如，飛機起飛時的聲音很大，在這兩個小時之內，北京所有的飛機起飛一律聽不到聲音。不僅飛機起飛的聲音消失了，就連汽車按喇叭時的聲音都很小很小，整個天地就籠罩在一片悲傷的氣氛之中。人們不知道這個氣氛是從哪裡來的，總之就是感覺到天地之間籠罩著一種悲傷氣氛。這就是聖人的去世：天地含悲。這種現象持續了兩個小時。這是全北京市的人都可以作證的，不是一兩個人看到的。

我在 2016 年又去看了我的師父雲登桑布法王的小屋。法王生前住的那個小屋非常小，衹有七八平方米。法王是一個學富五車的人，他的小屋有一面牆全部是書。這麼偉大的法王，這麼偉大的佛陀，竟然住了幾十年的小屋，就只是在小屋裡打一個地鋪，蓋的是很破舊的軍用被，一蓋就是幾十年。他每天在地鋪上打坐打到深夜，之後就在上面睡覺，睡到天未亮又起來打坐。他的小屋很小很小。我是 2016 年去看他的小屋的，他是 2002 年涅槃的，這中間已經過去十四年了。十四年過去之後，我推開小屋的那扇門時，滿屋子的異香便撲鼻而來。香是從他的書裡、被子上散發出來的。這種香非常非常香，比檀香還讓人神清氣爽，都十幾年過去了，這六七平方米的小屋還能散發出這樣的香，真是不可思議。他生前可以把手和腳放在石頭上像按豆腐一樣地隨意按下一寸深的手印和腳印。他在寺廟周圍的石頭上能隨意按手印和腳印，玩弄石頭猶如捏面一樣，這就叫大師。這是我二十四歲所遇到的第一個活著的佛陀，他的確是真正意義上的佛陀。從那以後，我就生活在聖人圈子裡了，一直到現在。我後來拜了很多師父，他們都是這個世界上的頂級大師。

也就是說，我差不多從二十四歲第一次接觸雲登桑布法王開始到現在，這幾十年來，我一直是生活在聖人圈子中的，可以說我是在聖人圈裡泡大的。因此，我的世界觀、人生觀、價值觀，我的生活習慣，我的起心動念等所有的一切，跟常人皆有非常大的差異。爲什麼會有這麼大的差異？因爲我沒有生活在普通人的圈子中，我一直生活在聖人的圈子中。所以，我們現在的思維、觀念、理想等跟普通人都是不一樣的。我們的很多做法和行爲，在普通人看來都是難以理解和難以接受的，甚至他們認爲我們是很傻的。比如，我們對理想和信念的堅持，對道德的追求，對聖學的傳承和守望，一般人都難以理解。他們覺得孔子又不是你們家的什麼人，跟你們沒有任何關係，爲什麼要拚死拚活地付出一切代價把孔子的學問傳承下來？孔子又沒有給你們錢，又不給你們發工資，你們這麼做圖什麼啊？包括傳承佛陀的學問也是如此。常人認爲佛陀是印度人，關你們什麼事啊？你們爲什麼要付出青春，把一生所有的精力全部拿出來奉獻給佛陀，你們圖什麼啊？這是常人的理解。站在常人的角度看，他們就覺得我們有點不正常。常人老是問我們圖什麼，而我的師父告訴我，儘管做一切該做的事情，永遠不要問圖什麼。如果一個人每次做事之前都要問圖什麼，我的師父說，此乃庸人也。一個追隨聖賢的人，永遠不問圖什麼，他只問此事當爲不當爲。若此事當爲就去做，哪怕豁出性命也

沒什麼。我就是隨便舉幾個例子來說明我們的三觀、起心動念等等，跟普通人是非常非常不同的。

從我二十四歲接觸第一個藏區的大成就者，也就是我的上師雲登桑布法王開始（後來我拜的師父就越來越多了），一直到我三十五六歲，這十年間，我雖然不是始終生活在西藏，但是會經常去西藏。有時候我一年去兩三次，其中有一次我在西藏待了一年時間，從 1997 年待到 1998 年。1998 年的時候我二十六歲，在拉薩正式看到了生命的終極真相和本質，禪宗稱之爲「明心見性」。

對你們來說，「觀自在菩薩」的「自在」二字衹是理論，衹是抽像的哲學概念，但對我來說不是這樣。除了「自在」二字，我們還由此延伸出了「自由」「自覺」「自生」「自足」「自然」等等，對我來說都不是抽像的概念。因爲我的肉眼能夠親自看見它們，就是用這雙普通的肉眼，我就可以如觀掌紋般地看到什麼是自在，什麼是自由，什麼是自然，什麼是自律，什麼是自覺……這就叫見性。所謂「見」即看見，所謂「性」即般若本性，「般若本性」就是般若的內涵。因此我是可以親自看到般若的，儘管般若對普通人來說衹是一個抽像的概念，但對我來說，它不是一個概念，而是像我們手中的掌紋那樣可以清晰地看見。所以，大家千萬不要誤會，認爲明心見性是一個抽像的概念；明心見性不是概念，而是如觀掌紋般地可以看見的——這個「看見」是真正的看見，不是耍嘴皮子的看見，也不是玩弄概念的看見。這就是儒家、佛家、道家所說的真理。

比如，儒家所說的仁，是可以親自用肉眼看見的，不是一個抽像的概念。所以古人談學問不是空談，而是要實現出來的。舉個例子，儒家的陸象山有一次跟他的弟子們討論學問，他的弟子說：你討論學問的時候，既不引經也不據典，連書都不翻，學問脫口就出，是怎麼做到的？他說：我所說的所有的話都是直接呈現在我的生命中，我所說的所有的天理、道理，都是我用肉眼親自看見的，我是一邊看著真理一邊跟你們說話的，當然錯不了。所以，你們聽我講話覺得很親切，既不空洞也不乏味也不抽像，原因就是我不是從概念到概念，從書本到書本給你們講學的，我是一邊用肉眼看著真理，一邊用嘴巴說出來的。不是衹有我能做到這樣，而是孔子、佛陀、老子等所有的儒佛道的聖賢們一律能做到。現在的學者做不到這樣，現在的學者只是看著書來講學的，而不是看著真理和真相來講學的。而古聖先賢則是看著真理講學的，這就叫明心見性：一邊見著性，也就是一邊看著事物的終極真理、終極真相，一邊變成語言講給你們聽。所以古人的講學生動活潑，若合符節，不像現在的學者講學是從概念到概念，從書本到書本。所以，我們現在的人談不了國學，因爲我們既沒有明心又沒有見性，何談學問？我們所談的都是別人之牙慧，都是從別人那裡抄襲過來的，這樣的學問不是真學問。可見古人講學跟我們今人講學，是完全不同的。

幸運的是，我所見到的這些真正的大師，他們無論是講學，講天地的真理，講人生的真相還是講生命的真諦，都是在明心見性的前提下講的。所以，他們講出來的話生動活潑，極具啟發力和啟迪力。在他們的引導下，我二十六歲也在拉薩，在各方面機緣成熟的情況下，打開了本性，而明心見性。從那以後，我不再懷疑聖賢的見解和學問，因爲不管是佛經、道經還是儒經，裡面所說的全部在我的身心中落實了，驗證了，洞察了，看見了。我們爲什麼不懷疑太陽？是因爲我們每天都真切地看著太陽。同樣的道理，我們如果看般若就像看太陽那樣的真切，還會懷疑般若嗎？當然不會懷疑了，一切討論般若的經典，我們都不會懷疑了。

佛家的般若就是儒家的仁，兩者衹是用詞不同，含義是一樣的。如果我們能看見佛家的般若，就能看見儒家的仁，這是一回事。我們如果每天都能夠如觀掌紋般地看見仁，如看太陽一樣地看見仁，還會懷疑仁嗎？當然不會再懷疑仁了。當我們不懷疑仁的時候，我們就會自發（注意，我說的是自發）地把身心交託於仁，這時候我們才會殺身成仁。當功利與仁發生了不可調和的衝突的時候，到了不得不二選一的時候，我們是選擇功利，還是選擇捍衛仁？普通人就會殺仁成私。一個人衹有用肉眼像看太陽那樣真切地看到仁的時候，才會發自內心地、自發地做到殺身成仁而不是殺仁成身，就是可以讓其傷害肉體乃至把肉體殺了，但是不允許讓其傷害仁。

舉個例子讓大家更直觀地瞭解何謂「殺身成仁」。《心經》的翻譯者玄奘大師（俗稱唐三藏，《西遊記》裡的唐僧）前往西天取經，偷渡玉門關之後，來到了關外的沙漠。玉門關外設置了五個烽火台，爲大唐控制，有駐軍防守。五個烽火台各相距百里，中間沒有水草，衹有五烽的烽下有水。他到了第四烽火台後，得到烽火台守將王伯隴的相助，獲贈了大皮袋和馬等糧草，王伯隴告知他可前往相距百里的野馬泉再次取水。他便拉著這匹馬，馬背上馱著水，往前走。沙漠中水是最重要的，飯可以少吃或不吃，水不能不喝。當時的水是

用兩層牛皮縫起來的皮袋子裝的，他把裝滿了水的大皮袋放在馬背上，拉著馬，準備去野馬泉取水。誰知他前行了百里之後，找不到野馬泉，他想喝水時，由於袋子太重，便失手打翻了水袋，導致水全部流走了。也就是說，他連一滴水都沒有了，前面仍然是沙漠，至少還要走七到十天才能橫穿它。這個時候，玄奘就面臨著一個選擇：是退回第四烽火台取了水再走，還是繼續往前走。如果往回退，就會耽誤很多時間，由於玄奘不願意耽誤時間，他就下定決心：「若不至天竺，終不東歸一步。今何故來？寧可就西而死，豈歸東而生！」他說如果不到天竺，就不會往東退回去一步。他說，如果往西多走一步他就死去，往回走就能生還，這個時候該怎麼選擇？他自己給了自己一個回答：往西走。這就是玄奘。他硬生生地走了七天才走出了沙漠。在這前五天當中，他沒喝一滴水，「是時四夜五日無一滴沾喉，口腹乾焦，幾將殞絕，不能復進，遂臥沙中默念觀音，雖困不捨」。直到第五夜半，馬突然狂奔，把他帶到池水邊，他纔得以飲水保全性命，再經過兩天才走出了沙漠。他說那幾天他是怎麼度過的呢？他是每天嘴裡念著《心經》過去的。他就這麼念，就這麼念，就這麼念，一直念《心經》：「觀自在菩薩……」當時他整個人在沙漠中已經虛脫了，差一點死去。[1]

我們現在來看玄奘的經歷，不禁想問：他爲什麼有這麼大的決心？是誰給他動力的？他爲什麼能夠做到爲了佛法而忘記自己的身軀，把生死置之度外？我們不能簡單地用一句「他這個人意志力堅強」來概括，因爲這已經不是簡單意義上的意志力堅強的問題了，其背後是有深刻原因的。這個原因是他親自看到了般若，所以願意爲法忘軀，我們儒家稱之爲「殺身成仁」。因爲他看到了般若，所以才會自發、自覺地把整個身心交托於般若而殺身成仁或爲法忘軀。

中國現當代一個典型的殺身成仁的例子是梁漱溟先生。梁漱溟先生與馬一浮先生、熊十力先生一起被稱爲「新儒家三聖」，他們爲二十世紀中國三個復興儒學的大師。在十年浩劫期間，全國開展「批林批孔」運動，批評林彪和孔子。有人找到了梁漱溟，說他研究孔子，希望他能說說孔子有多麼壞，儒學是多麼差的話。他們搞了一個批判大會，讓梁漱溟到會上發言，去揭露孔子的「丑惡嘴臉」，因爲他們認爲梁漱溟研究了一輩子孔子，是儒學代表人物，最有發言權，由他來揭發孔子是最恰當不過的。由於梁漱溟不願意去，他們就硬生生地把他綁架上台，讓他批判孔子。梁漱溟上台以後，就說了兩句話。第一句話：孔子乃萬世師表、民族靈魂，斷不可批！第二句話：你們還年輕，還不知道孔子之深奧偉大，等你們年齡再大一點，經歷了更多的事以後，你們就會知道孔子是多麼地偉大和神聖了！這就是梁漱溟，他上台就講了這兩句話。那個時候他沒有任何老糊塗的症狀，他一點都不糊塗，他非常清楚自己講完這兩句話以後，說不定當場就會被這些憤怒的人亂棍打死。但是他堅持說真話，保持著一個學者和思想家的本色。他明明知道這兩句話說完後，有百分之九十五以上的可能就地被亂棍打死，即使這樣他也要說。這就是中國學者的錚錚鐵骨。據我所知，截至目前，他是中國最後一個敢於殺身以成仁——成就孔孟仁學之神聖不可侵犯性的人。哪怕他把話說完後就被亂棍打死也在所不惜，在被打死之前，他要堅持捍衛孔孟聖學。

爲什麼他們能夠這樣？難道他們不怕死嗎？古人言：「螻蟻尚且偷生，豈有人不惜死？」（《警世通言》卷三一）他們都是血肉之軀，沒有人不怕死的。既然如此，他們爲什麼又能夠做出如此偉大之舉？原因就是他們用肉眼看到了仁。而我們所理解的仁都只是字面上的仁，衹是一個抽像的概念，所以它跟我們的身心沒有交融與合一，它是它，我們是我們。也就是說我們這個身心跟仁是沒有交集的，它距離我們有十萬八千里，我們距離它們也有十萬八千里。因爲有距離，所以我們是不可能爲了它而拋頭顱灑熱血的。必須讓它融化到血肉中，刻印在靈魂上，我們才會願意爲它爲法忘軀、殺身成仁。

如果我們跟儒家的仁、佛家的般若、道家的道沒有這種融入骨髓般的交融爲一的關係，國學或聖學是傳不下去的。我們平時所說的那種傳，衹是口耳之傳，衹是書本到書本之傳，是沒有意義和價值的。如果只是就書本到書本的傳承，我們稱之爲「體外傳承」，這樣的傳承跟我們的身心沒有關聯或關係，衹是把仁、般若和道等等從一個體外傳到另一個體外而已。那麼，通過這種方式傳承的《心經》《金剛經》《道德經》《論語》《中庸》等，也只是高級心靈雞湯而已。衹有把書中的概念融化到血肉中，刻印在靈魂上，它們纔不是雞湯，它們才會活，才會有生命，才會有溫度，如此我們纔能從《心經》《金剛經》《道德經》《論語》《中庸》等經典中切實受益。受什麼益？成佛或者成聖人。所以聖人是要從身心內部把經典活出來的，它們不是外在於我們身心的一個空頭概念。空頭概念是沒有用的。把經典從身心內部活出來才叫聖學，具體地說，才

[1] 參見慧立、彥悰著：《大慈恩寺三藏法師傳》，中華書局，2000，第 15—17 頁。

叫儒學、佛學或道學。如果一門學問不跟自己的靈魂發生交集，它就只是高級心靈雞湯，衹是一堆漂亮的語句而已，沒有意義。我們現在就是把儒佛道等聖學講成了高級心靈雞湯。這很悲哀，但它就是現實。現在社會上的報紙、雜誌等等，基本上都是把儒佛道這些聖學講成了一種神經按摩器，以按摩按摩我們的神經，讓我們的腦細胞舒服舒服。這就像拿按摩器按摩身體一樣的道理，只不過現在是拿書本來按摩我們的神經、大腦和脆弱的小玻璃心而已。這根本不是聖學。

聖學是從水裡火裡或生裡死裡滾出來的學問，引用王陽明的話就是「某於此良知之說，從百死千難中得來」（《王陽明年譜》）。對我們來說，「良知」衹是個概念，但是對王陽明來說，它可不是兩個字的概念，而是從「百死千難」中得來。王陽明的「良知」背後是百死和千難，所以我們看「良知」兩個字和王陽明看「良知」兩個字，是完全不同的感受和體驗。我們看「良知」兩個字，就是一個古代的哲學概念，就是一個供記憶在大腦中的概念。我們口中的「良知」就是這麼的膚淺。老師說：「同學們，今天我們講一講明朝時期的哲學。明朝時期有一位偉大的哲學家叫王陽明，他提出了一個哲學觀念叫『良知』，同學們記住了吧？」同學們說：「是，記住了。」老師說：「好，這一頁翻過，我們講下一頁。」但王陽明口中的「良知」二字，可不是一個概念呀，它是跟他的生死關聯著的，不是從一兩次的生死得來的，而是從百死千難中提煉出來的。所以，「良知」二字是刻在王陽明的骨頭上的，是刻在他的靈魂上的，是融化在他的血肉中的，哪怕是他抽出來的血都含著「良知」二字。這就叫學問——血肉般的學問。必須讓其成爲血肉般的學問，聖學才叫聖學，《心經》才叫《心經》。不然，它們就只是一個概念。

我們當時執弟子禮追隨這些當代罕見的大成就者們，隨侍身邊跟他們學習，學習的是什麼？學習的是真正的佛學，不是概念中的或書本上的佛學，而是生命中的佛學，是從他們每一個細胞裡透出來的佛學，是從他們靈魂深處透出來的佛學。衹有和自己的血肉打成一片的佛學、儒學、道學，纔是活生生的佛學，纔是活生生的儒學，纔是活生生的道學。我就是跟著師父們學真正的佛學，而不是學書本上的。就書本上的佛學而言，我從十三四歲到二十四五歲，用了十幾年的時間，基本上已經把常見的經典全部學了一遍，我對它們都不陌生了。故我需要的是血肉之學，而不是概念之學。所以我就拜這些師父們，跟隨他們學習血肉之學。

那麼，到了我三十四五歲以後，又有一個機會讓我能夠到印度去。但那衹是個機會，我當時沒錢，我雖然已經三十四五歲了，但是仍然很窮，甚至混得比我賣蔬菜的時候更慘。但是機會來了，我又非常想去，怎麼辦呢？我只好回家。那個時候我的父親已經去世了，他在城東鄉給我母親和我留下了一個房產。所謂「房產」，其實就是三四間瓦房。它們在馬路邊上，是我們家唯一的財產。我回家就是打賣房子這個主意的。但是我不能把它們全賣了，因爲我母親還要住，所以我們家四間瓦房，衹能賣出兩間，留兩間給我母親住。我把這個主意跟我母親商量後，她同意了，說孩子儘管沒把本事學出來，但畢竟沒有學壞，衹要孩子想學本事，她就支持。就這樣我把我們家唯一的財產——四間瓦房賣了兩間，賣了十幾萬元，我就拿著這些錢到印度去了。

我到印度的目的，是想全面考察它的文明文化。既然要全面考察，就不能以遊客的身份到那裡游一下就行了，無論如何也要以年爲單位待在那裡。如果不在那裡待上一年以上，是沒有辦法深入理解這門博大精深的文明文化的。因爲印度的文明也有五千年以上的歷史，想要蜻蜓點水就能理解它是不可能的，必須要以年爲單位才可以。怎樣才能夠在印度常住下去呢？這就涉及簽證了，但旅遊簽證不行，因爲旅遊簽證最多能待三個月，三個月後必須回來。我想，三個月能幹什麼呀？不行，我必須要長期待在那裡。我就在國內打聽怎樣才能夠在國外長期待下去。懂行的人就告訴我，衹有兩個辦法。第一個辦法是國際勞務輸出，也就是到想去的國家打工。第二個辦法是留學。我說第一個辦法好像不適合我，因爲打工都是要手裡有技術才行，而我手裡沒有任何技術，我連自行車都不會修，連鞋子都不會修，我只會讀書，所以我是典型的「百無一用是書生」的那個書生。所以，國際勞務輸出這個事情就行不通了。既然如此，那只剩下一個辦法：留學。所以我是想上學也得上，不想上學也得上。因爲我衹有以學生的身份才能夠在印度長期待下去，衹有長期待下去，才能夠深入瞭解印度的文明和歷史。所以，我就決定到印度留學了。

那麼，中國有兩個名校，分別是北京大學和清華大學，印度也有兩個名校，地位相當於北京大學的叫尼赫魯大學，地位相當於清華大學的叫德裡大學。我想去德裡大學，就找到了一個在德裡大學留學的中國學生，幫我辦一些手續。他辦手續的時候就說：「你要入哪個系？學哪個專業？」我說：「哲學系如何？」他說：

「不行。」我說：「爲啥不行？」他說：「印度雖然別的方面不行，但哲學非常發達，隨便一個修鞋的都是哲學家。印度的年輕人特別喜歡報哲學系，所以每一年哲學系的報名競爭都很激烈，比如他們只錄取三十個學生，報名者達三千人，也就是錄取率特別低，你千萬別報哲學系。」我說：「既然哲學系報不了，那就報文學系。」他說：「文學系更不能報了。印度除了哲學家就是文學家，印度的文學家就像螞蟻一樣滿大街都是。你在馬路上遇到三個人，其中有兩個就是作家，還有一個是詩人。所以你千萬別報文學系，即使報了你也考不進去的，它的錄取率太低。」我說：「這樣吧，你就說哪一個系沒人報，我就報哪一個。」他把德裡大學的各個系全部過了一遍，最後把消息反饋給我：「佛學系沒人報。」我說：「爲啥佛學系沒人報？」他說：「因爲佛教在印度已經消失近一千年了，現在印度的普通市民信仰的是印度教，瞧不起佛教。」

印度教的前身叫婆羅門教。西元八至九世紀，有一個叫商羯羅[1]的大師，把原來的婆羅門教進行了一番深化與拓展的改造，改革後的婆羅門教就成了印度教。現在印度絕大多數由兩類人構成，信仰印度教和伊斯蘭教的人。印度本土的人信仰印度教，從阿富汗等地入侵而來的人信仰的是伊斯蘭教。所以，印度的大教派衹有印度教和伊斯蘭教這兩個。到了十三世紀初，佛教在印度就消失了，從它消失到現在已經將近一千年了，所以印度人對佛教已經非常陌生了。陌生到什麼程度呢？據我本人的經歷，我曾對印度人說佛教產生於印度，他們說那種垃圾宗教怎麼能產生於他們的印度呢，那是不可能的，那種宗教肯定是中國的，他們印度的宗教是偉大的印度教。現在的印度民眾對佛教的態度就是這樣的，他們瞧不起佛教。

既然他們瞧不起佛教，爲什麼又在德裡大學成立佛學系呢？這是因爲在 1956 年，印度和尼泊爾政府召開了釋迦牟尼涅槃二千五百週年紀念大會，會址就選在德裡，印度的很多高級官員皆出席了大會。會上，來自世界的佛學家們一致向印度政府倡議，佛教產生於印度，是印度文明和歷史的一部分，而印度竟連一個佛學研究所都沒有，這不應該，無論如何也要成立一個才可以。在這樣的倡導下，印度政府也覺得應該要成立一個佛學研究所，就把地點選在了德裡大學，從德裡大學的哲學系分出一部分力量，成立了佛學系。他們本來是要成立佛學研究所的，後來乾脆成立了佛學研究系，簡稱「佛學系」。

自從德裡大學的佛學系成立以來，印度人從不積極報考，非常排斥它。他們排斥佛學系有兩個原因：一個原因是他們大都是印度教教徒，對佛教有隔閡和誤會，不喜歡佛教，當然也就不會報考佛學系。另外一個原因是他們即使報考了佛學系，畢業後也找不到工作。印度所有的部門和單位都不喜歡佛學系畢業的學生，因此他們就找不到工作，因爲找不到工作，他們就更加不會報考佛學系。因爲很少人報考，所以佛學系就特別冷清，導致它成了留學生的系，裡面十個學生當中就有八個是留學生。所以去印度的留學生想報考這個系就沒有競爭力，因爲沒有競爭力，所以佛學系基本上衹要報考就能上。我那個同學跟我說：「我偏觀德裡大學各院系，唯佛學系基本上沒有競爭，你就報這個系吧。」就這樣，我報考了佛學系。

我報考德裡大學的佛學系不是爲了學佛學，而是爲了能夠報考進去，衹有報考進去了，我纔能夠在印度待下去。經過一番努力，我在印度待了五年。在這五年當中，我在佛學系的時間不超過五分之一，五分之四的時間都是在外面考察。我基本上把印度所有該走訪的地方都走訪了，從它的首都到最偏僻的喜馬拉雅山區。我走訪就是爲了拜師訪友，但與此前不同，我這一次拜的師是印度的，訪的友也是印度的——印度的瑜伽大師、苦行僧、隱修者、宗教家、哲學家，包括印度寶萊塢的那些歌星、明星，我都有接觸。總之，我想盡各種辦法接觸各種人群，以全方位地瞭解印度的文明文化等情況。可以說我在印度五年的收穫非常大。

自從我在安徽省定遠縣城東中學初二上學期畢業後，我才在德裡大學拿到了我此生的第一個正式文憑：德裡大學佛學系碩士研究生。我當時本來還想在那裡繼續讀博士，但是，有一個機會讓我回到國內來了。是什麼機會呢？有幾個想到印度旅遊的中國人給我提供資助讓我回國的。我在印度第二年的時候就把賣掉兩間房子得來的十幾萬元花完了，我身上就沒錢了。因此我就面臨著生計問題。

這一次的生計問題可嚴肅了，之前在國內的時候，生計問題怎麼說也能將就，但這一次是在國外，語言等什麼都不通，是真正意義上的人生地不熟，因此這個時候要是斷了錢，可是寸步難行，馬上就會活不下去。我沒有辦法，只好一邊上學，一邊給中國人當導遊。中國人到印度去，我就給他們當導遊，我的導遊費是很高的，有多高呢？每天一百美元。我不收人民幣，只收美元，因爲人民幣在那裡花不出去，必須是美元才能

[1] 商羯羅（788—820），印度中世紀哲學家，吠檀多派代表之一。曾在印度創設四個大修道院，以大乘佛教理論解釋吠檀多不二論，成爲婆羅門教的復興者，其理論形成新婆羅門教或印度教。（馮契主編：《哲學大辭典·下》，上海辭書出版社，2007。）

花得出去。很多人就問我：「你爲什麼收這麼高的導遊費？」我說：「你要看是誰在給你當導遊。這是德裡大學佛學系的高材生，冒著低則 40℃高則 50℃的高溫給你當導遊，我是拿命來導游的。」我記得很清楚，我長這麼大以來唯一被熱昏過去的一次就是在印度當導遊的時候。當時我在一個景點剛剛吃過午飯，時間好像是下午兩三點，是一天當中最熱的時候，我體感有 45℃到 48℃。就是在那樣的高溫下，我帶著上海大學的一男一女兩個研究印度藝術的學生，去考察印度的雕塑藝術。那麼，就在我給他們起勁地講解印度的雕塑藝術的時候，我一邊比劃著一邊講，講著講著整個人就直直地暈倒了。把他們兩個人嚇得趕緊是一邊掐我的人中，一邊抬著我回到賓館，給我弄一點水洗洗臉等等，這樣我才醒過來了。那是我長這麼大以來的第一次也是唯一的一次直接熱暈過去的。所以，我當的導遊可不是你們所理解的那種拿著小紅旗，帶領著大家到處遊玩的導遊。我這個導遊是拿著命來當的，所以我每天收一百美元的費用。

當時還沒有微信，衹有 QQ。我就在網上發佈導遊消息，有一些人就留下了 QQ 號，其中有幾個想去印度旅遊的人添加了我的 QQ 號。開始我就是和他們談論與旅遊有關的吃住行的一些事情，談著談著就把話題展開了，話題一展開，他們就知道我不僅是個導遊，還是一個學佛者，他們就好奇佛學是什麼，我就給他們講解佛學知識。我們慢慢地就聊成了朋友，所以他們去印度的時候就已經不是把我看作導遊而是看作朋友了，他們是以看朋友這樣的身份到印度去看我的。一到印度他們就愣住了。爲什麼呢？因爲我的米缸一粒米都沒有。他們說：「你明天吃什麼？」我說：「明天沒得吃唄。」他們說：「那明天沒得吃了，我看你今天怎麼還樂呵呵的？」我說：「快樂也是一天，不快樂也是一天，那我爲什麼不快樂地過一天呢？縱使我愁眉苦臉的又能怎麼樣呢？」他們說：「你在這四五年中都是這樣過的？」我說：「都是這樣過的，吃了上頓就沒下頓，吃了今天就沒明天。因爲不是每天都有遊客讓我當導游的，很多時候我是沒有遊客的。沒有遊客的時候，我就沒有那一百美元，沒有那一百美元，我就沒有飯吃。我是典型的饑一頓飽一頓，饑一頓飽一頓過來的。有時候，我是連續幾天沒有飯吃，或只吃個半飽，或只吃一頓飯。」然後，他們看我還那麼樂觀，就很不理解，說：「你就別讀那個博士了，都多大的人了，還讀博士幹啥。」我說：「不是我想讀，而是我連機票都買不起，已經回不了家了。我衹能在這裡讀博士，因爲讀博士還有點獎學金，儘管很少，但畢竟還有一點。我如果連這個博士都不讀，就連那點獎學金都沒有了，再加上不是每天都有導遊可當，我就沒法活下去。」他們說：「算了，我們資助你回國吧。你想不想回國？」我說：「想啊，中國是我的祖國，我都已經出來四五年了，當然想回到我的祖國去啊，那纔是我的歸宿嘛。」他們說：「那行，我們幫助你回國。」

他們還問：「如果你沒有遇到我們，我們沒有成爲朋友，你打算在印度待多久？」我說：「打算待一輩子。」他們說：「如果待一輩子，你具體幹什麼？你不能只做導遊，這不是長久之計。」我說：「這只是個臨時的事情。如果在印度待下去，我很可能在印度國際大學任教。」

印度國際大學是著名詩人泰戈爾於 1921 年創辦的。泰戈爾是亞洲第一個獲得諾貝爾文學獎的人，泰戈爾家族非常富有，是印度的名門望族。對普通人來說，諾貝爾獎獎金是一大筆錢，但是對泰戈爾來說，這點錢不算什麼，他覺得自己不需要這些錢，因爲他是非常富有的。所以，他獲得諾貝爾獎獎金後，就用這個獎金辦了一個大學，這個大學的名字就叫國際大學。由於泰戈爾非常喜歡中國文化，便邀請了譚雲山先生赴印，於 1937 年在印度國際大學創辦了中國學院[1]。泰戈爾在世的時候，從中國邀請了一些老師去那裡教學，也歡迎中國的學生去那裡學習。著名國學大師饒宗頤先生就是在國際大學中國學院先上學，後任教的。此外還有北大著名學者金克木先生，也是在國際大學中國學院先當學生，後當老師的。他在國際大學當了幾年的老師後，就被蔡元培先生請到北大授課。所以，國際大學中國學院跟我們中國是有頗深淵源的。但是，這幾十年來，沒有多少中國人願意到那裡留學，也沒有老師願意到那裡任教。原因有很多，最主要的就是那裡太熱了，中國人沒法適應，而且印度的飯菜真的不好吃。所以我在網上一看到「印度美食」這四個字時忍不住噗嗤就笑了，印度還有美食？如果印度那樣的飯菜都叫美食，那這個世界上就沒有難吃的飯菜了。印度的飯菜是最難吃的，實在是沒法吃。

我在印度是自己做飯的，因爲印度那個咖喱飯太難吃了。爲了節約時間，我每一次炒菜，一炒就是滿滿一鍋，一頓是吃不完的，吃不完的就剩在那裡，下一頓接著吃。我用電飯鍋做飯也是如此，每一次做飯都是滿滿的一鍋，也是一頓吃不完，每做一次飯少則可吃一天，多則吃三天。爲什麼這麼做？因爲我租的那個房

[1] 參見毛世昌、袁永平主編：《泰戈爾詞典》，蘭州大學出版社，2016。

子的廚房裡連一個電風扇都沒有，更談不上空調了，裡面經常達到 45℃的高溫。我只好每天晚上十二點開始做飯，因爲那個時候是全天相對最爲涼爽的時候。白天廚房太熱了，我衹要在裡面待五分鐘就熱暈了，所以沒法做飯。我晚上做好飯了，就把它擱在那裡，每天都吃著開水泡的米飯，就著涼了的菜，吃了很多年。但就算這樣的飯菜也比印度的咖喱飯好吃，不管如何它是中國飯。我就這樣在印度待了幾年。

如果不回國，我有很大的可能會去國際大學中國學院任教，一任教可能就是一生。那樣我就會走上另外一條路。什麼路呢？翻譯之路。我會翻譯中印兩國的經典，並相互傳播到對方的國家去，就這樣一直翻譯下去。當時這個思想準備我已經做好了。但是，又有上述機緣讓我和幾個中國遊客相識，他們問我：「如果你不回國而留下來，到國際大學當老師和翻譯家，差不多一輩子就這樣了，當然有價值也有意義。但是，如果你回國做事，其價值會不會比當一個老師和翻譯家更大？」我說：「那價值肯定會更大，而且一定是十倍百倍的大。」他們說：「那你就回國，我們協助你。」在他們的協助下，我就於 2012 年回到國內來了。

所以 2012 年對我們來說，是一個巨大的分水嶺。2012 年我們一回國就成立了東方生命研究院。機構剛成立的時候不叫東方生命研究院，而叫東方生命研究中心，一年以後我們才將其更名爲東方生命研究院，一直到現在。我們就依托東方生命研究院在全國開展工作，一口氣開展到了今天這個樣子。在 2012 年之前，我基本上是一個隱士，沒有人知道我。因爲我的幾個師父都是真正意義上的隱士，我每天都受他們的耳濡目染，故我的性格也是典型的隱士性格，就連現在我都很不適應這種在大庭廣眾之下的樣子。既然不適應，我爲什麼又要這樣做呢？就是責任在肩，不得不做。不是我喜歡整天拋頭露面，說實在的，我真的不喜歡這樣，現在我每天都要花很大的力氣來說服我自己過這樣的生活。這不是我想過的生活。

我最想過的理想生活，就是找一個山洞閉關至死。那麼，我敢肯定以後我會這樣，只不過看是幾年以後這樣，還是十幾年以後這樣。雖然我不知道時間有多久，但我一定會歸隱，而且一定會隱居到喜馬拉雅山深處的某一個誰都找不到的山洞裡，終老而死。一定會是這樣。多少年以後歸隱我不知道，我只知道，現在是出於責任和義務，才出來講學，出來推廣生命科學，出來復興東方文明，等等。因爲我確實看到了國學的凋零、聖學的中斷，也就是古人所說的學絕道喪、禮崩樂壞。出於責任和義務，我們出來傳承聖學，讓大家知道《心經》《道德經》《論語》《大學》《中庸》等經典到底在說什麼，告訴世人它們的真義到底是什麼。如果我們不出來講學，世人是不知道這些經典的真義的。我們的聖學已經中斷了一兩百年，在這一兩百年當中，是學絕道喪、斯文掃地，如果我們再不出來講一講，那真是這個時代的悲哀，是這個社會的不幸。

我們這幾年來經受了無數的誹謗、無數的打擊……我們見到了人性中最醜陋的東西，而且是接二連三乃至連九地見，幾乎每天都見到貪瞋癡慢疑這些東西。我們雖然非常不樂意見到這些東西，但是又不得不見。我們之前跟著師父們的時候，幾乎是見不到貪瞋癡慢疑這些東西的，即使見到了也是很淡很淡或很弱很弱的。確實是紅塵萬丈，一到紅塵中，我們這幾年來所經歷的丑惡比前面幾十年經歷的都多。我們每一天從早到晚，衹要眼睛一睜開，那個心裡就像過山車一樣，一會兒上去，一會兒下來，一會兒上去，一會兒下來……我們如果不是有一點禪修的能力，那個小玻璃心都不知道碎多少次了。我們是一個人經受了幾十上百個人乃至數不清的人一生加起來的遭遇。這等於是一個人扛著整個社會的無恥和邪惡，反之，整個社會的無恥與邪惡都壓到了我們一個人身上，讓我們不得不承受。太多太多的事情實在無法形容。

我們這麼做圖什麼？圖那個爲法忘軀，圖那個殺身成仁。這個社會總得有人出來傳承聖學，如果我們掌握了聖學的這些人都不出來講學，這門學問就會硬生生地斷送在我們這一代人手裡。若如此，大家將不知生命之終極真相爲何物，不知天地之終極真相爲何物，來自佛陀、孔子、老子這些聖人們的本懷和真義將淹沒在歷史的塵沙之中，上對不起祖先，下對不起子孫。總得有人出來做這些事，那就是我們來做。每天面對如此之多的貪瞋癡慢疑，我們不知道自己還能支撐多久？因爲我們也是血肉之軀，總有支撐不下去的時候。我們現在就是背著巨石艱難地往前行進著。哪一天，當我們實在走不動了，實在崩潰了，實在承受不住了，那就連宣佈都不用，默默地回到喜馬拉雅山，找一個山洞終老一生算了。

目前爲止我們的體力尚好，還能支撐幾年。但到底是幾年？說實在的，我不知道，這衹能用事實說話。也許是五年，也許是十年，也許是十五年，也許是二十年，但人總有支撐不住的那一天。當哪一天支撐不住了，我就把我們創立的這一攤事業交出去，一個人就隱居到喜馬拉雅山中。你們不知道我對喜馬拉雅山有多麼迷戀，我是從骨子裡迷戀喜馬拉雅山的山洞。我從十八歲開始，就在喜馬拉雅山的山洞中苦修，後來也時

不時地去苦修。我對喜馬拉雅山的山洞的那種熱愛，不是外人能夠理解的。可以說我們現在做任何事情所獲得的快樂，都不如我在喜馬拉雅山的山洞裡待上一天所獲得的快樂多，社會上任何事情給我帶來的快樂，都不會大於我在山洞中禪修所獲得的快樂。我現在等於是犧牲了那個快樂來到社會上做一些事情的。

因爲我的幾個師父都是隱士，都不願意到社會中做事，當時我年輕氣盛，還頂撞過師父，怎麼頂撞的？我說：「師父，你們要出來講講學，做做事，如果你們不出來講學做事，這個時代就坍塌了，這個天地就淪陷了。」但是我每一次要求他們出來講學的時候，他們總是笑一笑就沒下文了。那時候我年輕氣盛，三次勸師父們都沒下文，我就著急了，就把嗓門提得很高，質問性地說：「你們傳承著人類最爲根本的智慧，掌握著生命最終極的奧秘，爲什麼就不出來講講學，讓這個禮崩樂壞的世界轉變過來，給它一股清流，給它一股正氣？」然後師父們就說：「小潘啊，你還小，再過幾年你就明白了。」

幾十年後的今天，我真的明白了師父們的苦衷。確實不像說的那麼好聽，你出來做事就知道其中之利害了。一來到社會上做事，各種明槍暗箭，各種誹謗嘲笑，所有的貪瞋癡慢疑山呼海嘯地包圍著你，就像一把又一把的小刀在你身上千刀萬剮地割著小肉一樣，而且晝夜不停。就是這麼一種體會，就是這麼一種感受。除了千刀萬剮這個比喻之外，還有一個比喻可以形容這個感受，就相當於一個人跳進了大糞坑一樣，因爲這個世界確實是太肮髒、太臭了。但是，我們不得不忍受著那種大糞坑的味道，才能待下去。所以我很早就理解了爲什麼我那麼苦苦相勸，師父們就是不出來講學，只願意帶三五個有限的弟子的原因了。隨著年齡的增長，我也確實理解了他們，他們是不敢出來，紅塵太可怕，非親歷者不知。你衹有經歷了一番才知道，「紅塵」二字有多可怕。

總之，我們從 2012 年回國後就開始公開講學，馬不停蹄地開展工作，普及國學，普及生命科學，普及聖學，最大限度地弘揚國粹，重鑄國魂。這到底能有多少效果，我們不知道，總之我們會堅持往前走，忠於我們的理想，忠於我們的信念。哪一天實在是沒有辦法再堅持了，那就只有激流勇退或者敗退，退到山裡去而已。

「學以成人」大概就是這樣。這就是我結合自己的心路歷程，所談的對「學以成人」的理解。

潘麟先生談如何做人

修行的最終目的是要成聖的，但在成聖之前，我們先要學會做人。做人比成聖還難。其實成聖很容易：衹要德性（般若、佛性）一顯現，我們就成聖了；衹要一明心見性，我們就成聖了。成聖是很簡單的事情，因爲它是做減法，而做人是做加法。做減法很容易，做加法很難。很多人修行總也修不上去，都是在做人上出了問題，做人沒有做好。談到做人，就要先從人的三性說起。

人有三性，生物性（又稱獸性）、人性、德性（又稱般若、佛性、神性），這三性缺一不可。人性是建立在對生物性的超越之上，超越的前提是生物性得到了充分的成長、充分的發育、充分的成熟——不是貶低、不是壓制，這一點十分重要。很多人把中國儒佛道文化理解成是對生物性的一種壓制，不是這樣的。我們要在合理合法的基礎上，最大限度地成長它、發育它、成熟它，在成長、發育、成熟的基礎上又不執著於它，即超越它——這種超越不是對生物性的否定，不是說人性中一點生物性都沒有，而是含著生物性又大於生物性、高於生物性、超越生物性，一旦超越了生物性就進入了人性之中。

三性之間是什麼關係？很遺憾，這個問題千百年來人們都沒有說清楚，都說得含含糊糊、顛三倒四，用詞也不清晰。用陝西話說這叫「然著」，也就是糊塗、混亂著呢。不僅佛家沒有說清楚，道家、儒家、基督教也沒有把這個問題明確地說清楚，也就是說，整個東西方文化都沒有把這個問題明確地說清楚。這裡我們就把它說清楚，到底這三性之間是什麼關係。

三性之間不是相互對立、否定的關係，而是以對方的建立爲基礎的梯隊關係：以生物性爲基礎，如果生物性是一樓，那麼人性就是二樓，德性就是三樓。二樓不是空中樓閣，二樓是建立在一樓的基礎之上的。沒有一樓，哪來二樓？我們不可能憑空就去建二樓，那是建不起來的。非得把一樓建得扎扎實實，在此基礎上二樓才能建得起來。同樣的道理，二樓建好了，才能在一樓和二樓的基礎上建三樓，不然三樓也建不起來。

如果生物性不成熟，就相當於一樓沒有建好。在未建好一樓的基礎上急切地建二樓，那麼，二樓是不會穩的。如果二樓沒有建好，建成一個爛尾工程，就急切地要在這個爛尾工程上建三樓，那麼，三樓也不會穩。不是三樓本身不好，而是建三樓的前提、基礎——一樓和二樓出了問題。我們把三樓建得再好都不行，它都會受到一樓和二樓沒有建好的影響。試想，如果一樓和二樓倒塌了，即使三樓建得再好，它也必須倒塌，肯定倒塌。這不是三樓本身的問題，而是一樓和二樓出了問題，殃及到了三樓。也就是說，如果生物性和人性沒有建好，德性建得再好、再漂亮、再完美，都是空中樓閣——弄不好，它就會隨著一樓和二樓的倒塌而倒塌。因此，我們還是要反過來建一樓和二樓。非得要把一樓和二樓建得紮實、穩定了再去建三樓，三樓才能夠永遠屹立不倒。

因此，我們不能完全否定生物性。中國的儒家就非常正面地肯定人的生物性這一面，而不是否定它。儒家衹是說，給生物性以適當的約束和規定就可以了。這點非常非常重要。因爲一旦否定了生物性，二樓就沒法建了，也就是人性就沒法建了。人性建立在生物性的基礎上，一個人如果連肉體都沒有了，連做人的前提（身心）都沒有了，那麼再好的人性，又通過什麼來體現呢？人性還是體現不出來。

到了佛家，小乘佛教對我們這個肉身是持貶低、否定的態度；大乘佛教也基本上是這個態度——觀身無常，觀受皆苦；到了金剛乘（藏密），就一下子反過來了——不斷向我們灌輸一個理念叫「人身難得」，說我們這個身體特別難得。爲什麼這樣說呢？因爲金剛乘把我們這個身體看作成佛的寶舟，舟就是船，而且還是一個寶船。如果沒有了這個身體，我們就沒有了這艘船。如果沒有了這艘船，我們就沒有辦法從此岸渡到彼岸，沒有辦法獲得解脫。

因此，這個身體是諸佛之宮殿。「諸佛」指所有的佛，「宮殿」就是家，即住處。諸佛住在哪裡？住在這個身體裡，身體是所有佛的家。如果沒有這個身體，就等於是把佛的家給拆掉了，那麼佛就會在荒郊野嶺不得安寧。要想得安寧，就非得給佛找一個非常穩固的、能夠擋風避雨的宮殿。宮殿在哪裡？就是這個身體。所以這個身體萬不可毀傷，一定要重視。金剛乘的這個觀點就開始接近儒家的觀點了。儒家說「身體發膚，受之父母，不敢毀傷」，金剛乘的觀點與此完全脗合。

這裡暗含著對身體的正面肯定，即對生物性的正面肯定。因爲生物性的載體就是這個身體。不僅生物性的載體是這個身體，人性和德性的載體都是這個身體。沒有這個身體，人的德性通過什麼來表現、來體現呢？

即使我們不講德性，先講人性，那人性又通過什麼來體現呢？還是要通過人的言行來體現。言行還是離不開身體，如果連身體都沒有了，哪來言呢？哪來行呢？要想言行，非得有這個身體存在。通過這個身體的言行，才能把人性、德性體現出來。也就是說，我們這個身體就是「文獻」的「獻」。

我們平時說的「文獻」的「獻」和「顯現」的「現」，是一個意思。由於身體就是「獻」，故而我們有什麼，身體就會顯現、展現出什麼。承載這個顯現、展現的就是身體，即身體就是顯現、展現的載體。當我們處於生物性時，我們生物性層面的思維、情感等一切特徵就會通過這個身體展現出來；當我們處於人性時，我們的人性也會通過這個身體展現出來——這個身體還是「獻」，只不過「現」的內容不一樣了，由對生物性的顯現變成了對人性的顯現；當我們成聖（覺醒）以後，這個身體顯現的就是德性（般若智慧、佛性、神性）。我們德性中的創造性、永恆性、光明性、智慧性、自在性、自發性、自律性等等這些特性，都通過這個身心顯現、展現出來。所以，身就是「獻」。比如釋迦牟尼佛，他的身體就現佛性（德性），他的一切言談舉止，都是佛性的化現。所以說，釋迦牟尼在說話，就是佛性在說話；釋迦牟尼在走路，就是佛性在走路；釋迦牟尼看你一眼，就是佛性透過釋迦牟尼看你一眼。爲什麼是這樣？因爲釋迦牟尼成佛後，他的身體已經不是簡單的一個肉身了，而是成了「獻」，把他內在的佛性顯現出來的一個「獻」。

每個人的身體都是「獻」，不管我們認識到還是沒認識到，它都是一個「獻」。通過你的身體姿勢，通過你的言談舉止，我們就可以判定你是哪一層次的化身，你現在生活在哪個層面：是生活在生物性層面、人性層面，還是德性層面。這很清楚，你是沒有辦法隱藏的，因爲你的身體、你的言談舉止，本身就是一個「獻」，它的特點就是能由隱到顯地顯現、展現。所以，你是沒有辦法隱藏的；即使隱藏也是臨時性的，你真實的身份、真實的狀態和境界，一定會通過你的身體顯現、展現出來。

既然身體是一個「獻」，那麼孔子的身體就是德性的「獻」，釋迦牟尼的身體就是佛性的「獻」，老子、莊子的身體就是道性的「獻」，耶穌的身體就是上帝的神性的「獻」。總之，這些聖賢都是一種顯現。因此，印度的瑜伽和中國的藏密，都要求我們把師父、上師、導師看作是諸佛的總集身，是諸佛的顯現——不是一個佛，是諸佛。這不是空穴來風，師真的可以做到的。爲什麼可以做到？因爲師就是「獻」，師的身體就是一個「獻」，師的確是一個「獻」。師坐在我們面前，就是諸佛透過師這個身體顯現在我們面前、展現給我們看。不然，佛性、佛的智慧、佛的境界極度抽像，我們沒有辦法直接見到這些佛性，沒有辦法直接見到佛的境界。怎麼辦呢？透過我們的師父、上師、導師，我們就可以見到。這就是師的意思。師就是一個「獻」：如果他是一位佛家的師，他就是諸佛的一個「獻」；如果他是一位道家的師，他就是諸位真人的一個「獻」；如果他是一位儒家的師，他就是儒家諸聖的一個「獻」。總之，師就是這個學派的歷代聖賢的一個總集身——一個總集的化身來到我們的面前，向我們展現德性（般若智慧、佛性）。

無論是有意現，還是無意現，每個人的身體都是一個「獻」。爲什麼？因爲這個身體的特點就是「現」，身體本身的屬性就是「獻」。因爲人有三性，所以「獻」也分三個層次：生物性（獸性）的「獻」、人性的「獻」和德性（佛性、神性）的「獻」。無論是哪一個性質的「獻」，總之，這個人就是「獻」，他的身體就是「獻」。三性都需要通過這個身體來顯現、展現。

由此可知，如果沒有這個人——沒有師這個身份的人了，那麼這個「獻」就沒有了。因此我們說，現在的中華傳統文化是有文無獻。過去我們是把「文獻」一詞分開解釋，文是文，獻是獻。現在人們習慣把文獻合在一起說，像圖書館就有文獻室（或者叫文獻研究室、文獻搶救室）。大家把什麼稱爲文獻呢？把古籍統稱爲文獻，這是有誤的。古籍、書籍衹能被稱爲「文」，不能被稱爲「獻」。它們是古籍，它們是古文，但不能被稱爲「文獻」。因爲它們衹有「文」沒有「獻」。什麼是「獻」呢？「獻」是指活著的掌握這些「文」的有肉身、有軀體的人，這叫「獻」。既有死的典籍，又有掌握這些典籍的活著的人，這兩個合在一起，就叫「文獻」。那麼，現在的中華傳統文化是有文無獻。「文」都有，像儒家的四書五經、佛家的佛經、道家的道經，這些經典都在。經在「文」就在，但「獻」——真正消化、理解、吃透了這些「文」的活著的人，沒有了。這就是有文無獻。

光有「文」沒有「獻」是不行的，因爲我們沒有辦法理解這些「文」。因此，必須得有「獻」。反過來說，要想真正地理解這些「文」，非得有理解、掌握這些「文」的活著的人——就是「獻」，就是師，來向我們講解、體現這些「文」才可以。那麼，師通過什麼來體現「文」？不僅是通過師的教導來體現，還通過

師的言談舉止來體現；更主要的是，師在我們面前一坐一站就是體現，這就夠了。爲什麼？因爲衹要這個身體到了，就是「獻」到了，師的氣質風度、精神面貌就是在向我們展現、宣說著什麼是儒家的仁，什麼是佛性，什麼是道，等等。因此非得有「獻」，光有「文」是不行的。死「文」讀不懂，人們沒有辦法去感受死的文字。非得要找一位把德性、人性發揮到極致的師來到你面前，你纔能真切地、親切地感受到什麼是德性和德性博大的內涵，什麼是人性和人性博大的內涵，進而你纔能夠走進去、融進去，你纔能夠不產生誤解、誤會。不然，直接讓你看四書五經、佛經、道經，你看不懂——你以爲你懂了，而事實上你不懂，你懂不了。那些鸚鵡學舌式地讀四書五經、讀佛經、讀道經的人何止千千萬，讀了一輩子什麼用都沒有——最後，四書五經是四書五經，他是他；佛是佛，他是他；道是道，他是他，沒有一點兒用。因爲他不是缺少「文」，他缺少「獻」，他沒有「獻」，他這一輩子沒有遇到那個「獻」。

比如說孔子，孔子就已經把他的德性、把他的仁，通過他的身心充分地顯現、展現了出來。孔子的德性和仁愛之威力展現到什麼程度呢？他的弟子子貢這個人極度狂傲和自大，當然他也有狂傲的資本，他當時是非常成功的商人，富可敵國，名滿天下，就連當時的諸侯，沒錢了都得到他府上向他借錢。別人對他說，孔子怎麼厲害、怎麼偉大，他不以爲然。因爲他做生意到過很多國家，從諸侯到士大夫，再到一些奇人能人他都見過，可以說天下的奇人怪傑，沒有子貢沒見過的，用我們現在的話說，他是見過世面的人。他心裡想：我子貢什麼人沒見過，孔子何方神聖有什麼了不起？他很傲慢地去見孔子。他一見到孔子，傲慢一下就沒有了。孔子什麼都沒說，孔子當時就是一位老者，也穿得很朴素，就是看了子貢一眼——就是那一眼，立即摧毀了子貢所有的傲慢和自大。這就叫加持力，這就叫德性（又名仁、良知、佛性、神性）的力量。所以，孔子看你一眼，就是仁看你一眼，就是良知看你一眼，就那麼厲害！這些東西書籍沒法記載，你必須親自去感受、去體會，你纔能明白。

像子夏就形容孔子「望之儼然，即之也溫」。「儼然」是什麼？儼然是一種莊重威嚴，莊重威嚴中帶著慈悲，就是「儼然」。莊重威嚴又是什麼樣呢？就是遠望就如泰山般高不見頂。這種「高」不是說孔子個子高，而是一種心理上的感受，看到這個人就覺得他很高，頂天立地如泰山一般威威嚴嚴這樣的高。這就是「望之儼然」。但「儼然」也不等於張飛式的那種將軍威嚴，將軍式的威嚴多是讓人懼怕——一看到張飛瞪著眼睛，嚇得人想掉頭就跑。而孔子這種頂天立地的「儼然」，讓人不僅沒有懼怕感，反而還有一種安全感，人們還喜歡親近他，他有一種魅力吸引著你，讓你急切地想走近他。當你走近他會怎麼樣呢？「即之也溫」，你會發現他像春天般溫暖，越走近他越能感受到那種母愛，有一種漂泊的遊子回到家裡的感受。這就是「即之也溫」。

但你是不是就可以和孔子平起平坐了呢？不是的。顏回有兩句話：「瞻之在前，忽焉在後。」「瞻之在前」的意思就是望過去似在你前面，好像你走幾步就能跟上他，但那衹是你認爲，事實上你跟不上他，抓不住他。爲什麼呢？「忽焉在後」：當你要去抓他的時候，卻抓了個空，他不見了。哪兒去了呢？在你後面。這是形容孔子深不可測，深妙難測。你以爲你抓住了孔子的思想，理解了孔子的意思，但是你忽然間又發現，你什麼都沒抓住，什麼都沒理解——你離真正地抓住、真正地理解還遠著呢！這就是「瞻之在前，忽焉在後」。這就證明了孔子的深奧性，他寬廣難測。是什麼寬廣難測？孔子的生命世界寬廣難測。

當你把這些感受到了、理解到了，你再讀孔子說的話，一下就能理解進去；不然，是理解不進去的。孔子講了很多話，被人類重複了兩千多年，但是真正能夠領悟孔子的話、真正能夠走進孔子世界的人，寥寥無幾。甭看天下那麼多儒生，無不讀四書，把四書倒背、順背，但再怎麼背，如果沒有「獻」，衹有「文」，沒有用。那個生命的世界你體會不到。

我們讀《論語》和孔子的七十二賢人讀《論語》，感受絕對不一樣！文字是一樣的，感受是不一樣的。爲什麼？因爲七十二賢人曾跟隨孔子學習，他們見過孔子的那種偉岸、那種「望之儼然，即之也溫」等生命的氣象，他們親自接觸過，所以他們讀孔子說的話，很輕鬆地就能理解其全部意蘊；而我們與孔子已經相隔了兩千多年，我們已經遠離了孔子的存在，現在再來乾巴巴地讀這些文字，我們無法與之發生相應，走進不了這些文字。

難就難在我們缺少一架用來溝通我們和《論語》的橋樑，我們缺少一道走進四書五經的門。這個門是什麼？這個門就是「獻」，具體地說是師（即師父、上師、導師）。我們缺少這樣的人。那麼師是什麼？師就

是門。儒家的師就是領我們進入儒家之門的人，佛家的師就是引我們走進佛陀生命世界的門……總之，師就是門，合在一起叫師門。

我們經常說，要遵守師門規矩，要恪守師門道統，之所以把師門合在一起說，是因爲師就是門，門就是師，師就是獻，獻就是師，師、門、獻這三個字是一個意思。

師、門、獻這三個字又是以這個身爲前提的。如果沒有這個身在，這個門在哪裡？這個師在哪裡？這個獻在哪裡？怎麼體現？最後轉了一圈，還要轉到這個身體上來。這個身體非得有。那麼這個身體是什麼？在三性中，身體屬於生物性。沒有身體是不行的，而且身體還要充分地成長、充分地成熟——像四肢、五官、身高等，一切必須得到充分的展現。衹有這樣，這個身體才能擔當得起顯現、展現人性和德性的一個工具，即一個「獻」的身份、「獻」的職能（也就是包含「文獻」的「獻」和「顯現」的「現」這兩個字的意思），它才能夠擔當起來。如果我們這個身體發育不全，它是擔當不起來的。

這就要求我們必須對生理的種種需求、種種需要給予正面的肯定；否則，這個身體難以得到充分成長、充分成熟和充分展現。所以，儒家對這個身體給予了正面肯定。其最具代表性的話就是「身體發膚，受之父母，不敢毀傷」，連自殺都不可以，自殺就等於在殺父殺母。你說我在殺死自己，我沒有殺父殺母。不，你殺你自己，你就是在殺你的父母。爲什麼？因爲你是你父母的延續，是你父母的另外一種存在，你殺了你自己，就是另一種意義上的殺父殺母。所以，在儒家是絕對不準許自殺的，因爲「身體發膚，受之父母」，更不用說去自殺了。到了佛家，在金剛乘密宗，出現了同樣的話，叫此身乃金剛寶船，能渡我們由此岸到解脫的彼岸，萬不可損壞，萬不可賤視此身——意思是你不要糟蹋你這個身體，你不要鄙視你這個身體，你不要拒絕你這個身體。衹是用詞跟儒家不同，含義完全一樣，都是充分給這個身體以正面肯定、以正視之。正視身體，就是讓我們給予生物性以正視——在不違背國家法律、不違背傳統的基礎上，對生物性給予正視、給予滿足，最大限度地成長和成熟之。當生物性成長和成熟好了以後，我們纔能夠談人性和德性。

但是，難就難在我們淪陷在生物性中出不來。正視生物性，不等於讓我們淪陷其中。這是完全不同的兩件事，一定要區分！如果我們淪陷、執著、糾纏在生物性中不能出來，就又走到另外一個極端，開始迷戀這個身體，執著於這個身體。這就產生了另外一種病，叫我執或我戀病：執著於我，執著於這個肉體，迷戀這個身體，把身體作爲一個迷戀的对象，深深地迷戀它。一旦迷戀，一旦執著，一旦陷入其中，我們將成爲身體的奴隸，那麼這個身體就是我們的枷鎖、我們的囚牢，也是我們的主人，我們是身體的奴隸，一輩子就圍繞著身體這個主人轉，一輩子被它牢牢地掌控而不能自由、不能自主。這就走到了另外一個極端。

那麼，在這個身體（或者說在生物性）得到充分正視、充分肯定了以後，我們下一步要做什麼呢？下一步就是超越之。一旦從我們的生物性中超越出來，我們就進入了人性中。這個時候，我們的人性就會自然地得到展現。很多人的人性殘缺或者有問題，就是因爲他們的生物性沒有得到充分的正視和成長，沒有得到很好的展現；也就是說，他們的生物性基礎沒有打好，所以在這個鬆軟的沙子上無法建立起人性的世界，人性的大廈建立不起來。即使勉強地建，它也很快就被扭曲、變形，最終倒塌，我們是建不起來的。凡是想繞開生物性，直接進入人性、直接對人性進行建設和展示的，結果都是失敗的，都是徒勞的，建出來的人性都是歪瓜裂棗，是惡果、邪果，不是正果。衹有在生物性得到充分成長、充分成熟和充分包容的基礎上建出來的人性，纔是正果，纔是最健康、最陽光、最飽滿、最成熟的人性。

談到人性，主要是做人，如何把人做好。

人性由三方面構成。一是知性。西方人把知性叫作「理性」。其實，西方人所說的「理性」和我們東方人所說的理性不是一個理性。西方人所說的「理性」，指的是推理的能力和推理的主體。但把這個東西叫作「理性」，是不對的。我們對一個東西進行邏輯推理，推理的能力、推理的主體衹能被稱爲「知體」——知識就是知性主體，簡稱爲「知體」「知性」。但西方人把知體、知性叫作「理性」，這就混亂了我們東方人對理性的理解。我們東方人所說的理性，就是德性的別名。我們東方人認爲什麼是理性呢？我們生命（德性、佛性）中與生俱來包含著的生命的真理性，簡稱爲理性。而西方人所說的推理的能力和推理的主體，仍然是後天的，不是先天的，因此它衹能被稱爲知性，不能被稱爲理性——至少在東方人的話語體系中，它不能被稱爲理性，我們稱之爲「知性」。

知性屬於人性中的一個重要組成部分，那麼所謂「充分發展我們的人性」就需充分肯定、發展我們的知

性系統（就是認知系統），讓我們的知性得到很好的發展。知性發展的結果是什麼呢？就是這個人思維有條理、有邏輯、有次第。可不要小看這一點，這一點很重要！我們在人世間做任何事情，一旦失去了條理性，我們將任何事情都做不成。這種條理性是非常非常重要的。如果我們想要成爲一個音樂家，彈一首音樂，就不能亂彈，得有次第：第一彈什麼，第二彈什麼，第三彈什麼。總不能先彈結尾、後彈前奏吧？任何事情，都要像《大學》中說的：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」「物有本末，事有終始」就是在談它的邏輯性和次第性。

任何事物都有它的次第。比如一棵小樹苗，先得有一顆種子，將它播在泥土裡，慢慢地開始發芽，長出小樹，最後長成大樹，這就是它的次第。任何事物都有它的次第，一旦次第亂了，這個世界就亂了。同樣，人的講話、人的思維，都要合乎邏輯、合乎次第。要注意的是，邏輯和次第（就是條理性），只在知性世界中成立。知性世界是什麼呢？知性世界是認知客觀世界的主體。要想把知性說清楚，至少得把羅素的哲學、黑格爾[1]的哲學、康德的哲學這三家的哲學牽扯進來。限於文章篇幅，此處不作展開。總之，西方哲學是建立在知性之上的，而我們東方儒佛道是建立在理性（即與生俱來的德性）之上的。這是完全不同的兩回事兒。所以，西方哲學是後天哲學，而我們東方哲學是先天哲學。爲什麼叫先天哲學呢？因爲我們東方哲學是建立在德性的基礎上，德性是與生俱來的，所以我們東方哲學是與生俱來的哲學，屬於理性哲學，屬於德性哲學，屬於佛性哲學，屬於神性哲學，屬於先天哲學。而西方哲學是建立在知性的基礎之上的，西方的哲學主體是知性，知性是後天的，所以西方哲學屬於後天哲學，屬於知性哲學。這是東西方哲學的差異。

那麼知性的充分發展發揚，就可視爲是人性的充分發展發揚。因此，西方有人性，西方無德性。西方的人性可以很發達，它的民主、平等、博愛等等，這些都是建立在知性上的，都是建立在人性上的。西方的教育、社會人文環境之所以那麼地人性化、那麼地合理（所謂合理就是合邏輯、合次第、合推理），是因爲西方非常注重知性的培養。而注重知性的成長和培養，就是對人性的重視和張揚。一個注重知性的文化，一定是注重人性的文化。因爲知性是人性的重要組成部分，重視知性等於重視人性。

除知性外，情感是人性的另一個重要組成部分。這個情感就包括親情、友情、愛情、同志情等各種各樣的情，這些都屬於情感。對情感的正視、對情感的重視、對情感的成長、發育、成熟，是人性成長的一項重要使命。一個情感不成熟的人，人性就不可能成熟。所以，情感必須成熟。衹有情感充分地成長、成熟，這個人的人性才能充分地成長、成熟。

審美是人性的第三個重要組成部分。我們把知性理解成認知能力，把認知能力概括爲真善美的「真」——雖然人性中的真善美是後天的真善美，而非德性中的真善美，但是後天的真善美也屬於真善美；我們把情感劃歸到「善」的範疇；審美能力劃歸到「美」的範疇。審美能力非常重要，就是美育（美感教育、審美教育）非常重要。當年，北大校長蔡元培先生就提出一個觀點「以美育代宗教」，就是培養大家對藝術的欣賞力、對美的感受力，以美育（美的教育、美的培養、美的成長）促進中國人人性的發育。有了美育，這個人的心靈就是健康的，就是光彩的、光明的、正面的，用現在的話說，這個人就是正能量的，這個人的人格就成熟了。

如果我們把人性比喻爲由三足支撐起來的一個鼎，那麼它的三足是什麼呢？第一足就是知性，第二足就是情感，第三足就是審美。這三者就是人性之鼎的三足，缺一不可。一旦缺了，這個鼎就倒塌了、傾覆了。

說到對美的培養、重視和欣賞，這個範圍就廣了，包括對繪畫、書法、音樂、舞蹈、戲劇，還有對大自然之美的發現與欣賞。世界的美分爲兩類：外在世界的美和內在世界的美。外在世界最美的是自然界。大自然最美：太陽、月亮、雪山、白雲、小溪、瀑布，乃至於一棵小小的野草，仔細看它都有一種無以言喻的美。但它美歸美——每天都有日出和日落，太陽每天都很美——問題是我們有沒有一雙發現美的眼睛？這很重要。

---

[1] 黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831），德國哲學家，德國古典唯心主義的集大成者。1788—1793 年入圖賓根大學修習哲學和神學，畢業後任家庭教師。1801 年起歷任耶拿大學講師、紐倫堡中學校長、海德爾堡大學教授、柏林大學教授、校長。黑格爾在批評康德、費希特、謝林哲學的過程中，把由康德開創的德國古典唯心主義哲學推向頂峰，創立了歐洲哲學史上最龐大的客觀唯心主義體系，同時也把辯證法系統化，大大發展了唯心辯證法。黑格爾哲學的基本出發點是唯心主義的思維和存在同一論，精神運動的辯證法以及發展過程的正、反、合的三段式。認爲絕對精神是萬事萬物的本原和基礎，它是辯證地發展著的。絕對精神的發展經歷了邏輯、自然、精神三個階段，他的哲學是對這三個階段的描述，因而相應地也由這三個部分組成。但在他的哲學中，存在著體系和方法的矛盾。他的保守的唯心主義體系終於窒息了他的辯證法的革命精神。馬克思和恩格斯在革命實踐的基礎上，批判地吸取了黑格爾辯證法中的「合理內核」，揚棄了它的唯心主義的外殼，加以革命的改造，創造了唯物辯證法，因此黑格爾是馬克思主義哲學的理論來源之一。主要著作有《精神現象學》《哲學全書》《宗教哲學》《哲學史講演錄》《美學或藝術哲學講演錄》《歷史哲學》。（參見羅肇鴻、王懷寧主編：《資本主義大辭典》，人民出版社，1995，第 906 頁。）

如果沒有，我們在審美上就是殘缺的，我們的人格就是殘缺的，我們的人性就是殘缺的。因爲三足缺少了審美這一足，我們就不會欣賞美。凡是不會欣賞美、不注重美的人，人格一定是殘缺的，他的心靈、精神世界一定是殘缺的。反之，一個內心強大、人格健康完美的人，一定在美上有足夠的認識和體悟——不是在音樂方面，就是在繪畫方面，或在其它什麼方面，總之，他一定會在與美、與藝術相關的某個方面，有著特別發達的神經、特別發達的精神。如果沒有，這個人的人格、心靈不可能健康，人性不可能成熟和飽滿。

對美的欣賞是多方面的欣賞，包括欣賞一個人。我們現在動輒就指責人、打擊人，而不會欣賞人，這也是我們在審美上的缺陷和不成熟。凡是「怨婦式」的人——不是指「怨婦」，我們在討論「怨婦式」的人（這種人包括男人、女人、老人、小孩等一切人在內），就是那些開口便抱怨、埋汰、攻擊（像個戰鬥的公雞）的人，這種人一定是在審美上出了問題，他不會欣賞美。人與人之間的親情、友情、愛情，這裡面都是有美的。爲什麼我們不能去欣賞這種美？不是說親情之間就不能有矛盾，但我們不能光發現矛盾吧？如果我們滿眼都是矛盾，沒有一點兒美可言，那就是我們的藝術細胞不發達，藝術神經出了問題——短路了，出問題了，麻木了。人與自然、人與社會、人與自身，都有無限的美存在於其中。如果我們從中感受到這種美，那就是一種享受，就是一種對心靈的慰藉，它會給心靈帶來一種幸福和快樂，帶來一種美的愉悅。而這種美的愉悅就會增加我們的幸福感，增加我們的存在感，增加我們的自我認同感，增加我們的成熟感。一個不成熟的人，一定是一個公雞中的戰鬥雞，到處戰鬥，不能欣賞，看不到美——他滿眼所見都是丑、都是仇恨、都是貪瞋癡慢疑，都是這些東西。這就是缺少發現美的眼睛。我們之所以缺少發現美的眼睛，是因爲我們的心靈不美；之所以心靈不美，是因爲我們的審美神經短路了、缺失了。衹要我們的審美神經短路了、缺失了，我們的人性三足就缺了一足，我們的人格大廈就會傾覆、倒塌、散掉。

人性由三足構成，即由認知系統、情感系統和審美系統這三個系統構成。這三個系統合在一起，我們的人性就飽滿了，人格就豐富了，也成熟了。需要注意的是，有人性不等於人性成熟、飽滿：光有人性還不行，還要成熟、飽滿，「有」和「成熟、飽滿」中間還有很長的一段路要走，它們不是一回事兒。如果說，「有」是初一初二的月亮，那麼「成熟、飽滿」則是十五的月亮。等到人性徹底地成熟、飽滿了，我們再來談超越人性。

須知，人性的飽滿（即認知系統、情感系統和審美系統的成長發育、成熟完善）並不是人生追求的終極境界，它衹是階段性成果。在此基礎上，我們還要再超越。如果不超越，我們就又陷入我執之中，我們就還是有自我，所以還要超越，或者換一個詞叫「過渡」。衹要人性很成熟了，我們很自然地就會過渡到德性之中。

當一個人的生理（身體、神經、大腦）長到了十幾歲，也就是成熟到一定程度時，這個人一定會對人性發生極爲強烈的興趣，這是肯定的。比如說，一個十五歲到十八歲以上的孩子，他一定會對人類的情感發生強烈的興趣，不管是親情、友情、愛情還是其它情感；他一定會對構成人性的三足——認知系統、情感系統和審美系統，發生強烈的興趣。認知系統的啟動，就是他的好奇心出來了，十幾歲的孩子最好奇，什麼都想知道，這就是認知系統開始發育了；在情感上也如此，他渴望友誼，渴望愛情，渴望其它情感，這就是情感系統開始啟動了；還有審美，他對許許多多的藝術品開始產生興趣。如果對幾歲的孩子講《蒙娜麗莎》，說《蒙娜麗莎》怎麼怎麼美麗，給他彈一首美妙的《高山流水》，他是不感興趣的；但給他一個玩具，他有興趣。爲什麼？因爲他的生物性還沒有得到充分的展現，他夠不著人性。像《蒙娜麗莎》《高山流水》的美，是人性之美，而人性是建立在生物性充分發育成長的基礎之上，問題是他現在衹是個幾歲的孩子，他的生物性還沒有得到充分的發育成長，如果此時就急切地讓他過渡到人性中，欣賞從人性中流出來的藝術之美，他是做不到的。但是，一旦他成長到十八歲、二十歲、二十五歲以後，再給他彈《高山流水》，他的心就會被觸動，就有感覺了，他就會欣賞：哦！這叫美，這叫藝術。這就充分地證明：人性的成長成熟是建立在生物性充分成長成熟的基礎之上的，沒有生物性的充分成長和成熟，人性就是空中樓閣，建不起來。

同理，生物性一旦成長成熟，衹要不人爲地、刻意地去執著它，我們就會自然地進入到人性之中。衹要這個人周圍的文明、文化是良性的，他周圍的這些師友是一些真正的文化人、真正的明白人，那麼他成長到十幾歲，到了一定的年齡，當他的生物性得到了充分的發育成長以後，稍一引導，他就會進入到人性之中。在人性之中，他就會越來越發育成長，最後到成熟。好多人之所以一輩子淪陷於生物性之中，是因爲他受到

文化和價值觀的影響，三觀出了問題。比如，他身邊出現了邪惡的師友，這些邪惡的師友又把他拉回、引回到生物性的世界中，把他固定在生物性的世界中。久而久之，他就成爲一個生物性的人。

當生物性到了成熟狀態以後，它自然地就會像毛毛蟲那樣最終蛻變成蝴蝶。如果把人性比喻爲蝴蝶，那麼生物性就是蛻變前的那條毛毛蟲。衹有當毛毛蟲充分成長了——不斷地成長、成熟到一定時候，最後才能變成蝴蝶。

同樣的道理，如果把德性比喻爲蝴蝶，那麼人性就是那條毛毛蟲。人性這條毛毛蟲如果沒有充分地成長、發育到一定時候，就變不成德性的蝴蝶。即使它強行地、強求地去變蝴蝶，這只蝴蝶也是先天殘疾癥患者，因爲這種變不是水到渠成的，不是瓜熟蒂落的，這種變是強行的，是強擰的瓜，所以不甜。就像現在的我們，如果人性還沒有得到充分的發育成長，就急著想成爲聖賢，就是強擰的瓜——這個瓜還沒成熟呢，我們就強行地把它擰下來。這個毛毛蟲還沒有發育到足夠成熟的時候，我們就急著讓它變成蝴蝶，雖然它也能變，但是它變出來的蝴蝶都是先天殘疾的，都不是健康的蝴蝶。健康的蝴蝶一定來自充分成長、成熟了的毛毛蟲。也就是說，德性這個蝴蝶要想健康，非得有一個健康的人性。

那麼，健康的人性的標誌是什麼？就是構成人性的三大主要部分——認知系統、情感系統和審美系統得到充分的成長、成熟。之後，人性自然地就會變成蝴蝶，就會進入到德性的世界。這個時候的德性，纔是一個建立在生物性和人性磐石基礎上的德性；這個時候的德性，我們每走一步，都是腳踏實地的一步，而不是凌空踏虛的一步。

爲什麼現在人修這個法、修那個法修不起來？因爲我們是在空中架樓閣，當然架不住也架不起來。我們這樣努力、那樣努力地堅持修了幾年，什麼收穫也沒有，就感覺自己在空耗光陰，最後只好說：「算了！不學了。」爲什麼會這樣？因爲我們凌空踏虛了，我們的生物性和人性還沒有得到充分的發育、成熟，我們就急切地想在空中建一個德性的世界，當然建不起來！沒有生物性和人性爲基礎，就想把德性打開，是打不開的——即使強行地打開它，也結不出正果來，結出的果都是歪瓜裂棗。正果一定是瓜熟蒂落的果，而不是強擰下來的果。強擰下來的果不可能是正果，一定是青澀的果子。

現在的問題是，整個社會非常肯定、重視人們生物性的一面，重視得都過度了——我們都已經淪陷在感官之中，墮落成這個肉體的奴隸了，墮落成物慾的奴隸了。所以，我們已經不需要討論生物性了，因爲它已經被過分地重視了，現在需要對其做減法而不是做加法，矯枉過正了還要再糾正回來。對待生物性，我們衹是重視（給予正面的肯定、正面的價值判斷），但不可淪陷，不能讓我們的身心淪陷在生物慾望和物慾之中。

當代人的問題是出在人性上，由於人性都沒有成長好，所以學儒、學佛、學道都不見效。不是歷代聖賢們對我們保守，不教我們真東西，這些聖賢們所講的每一句話、所教的每一個法門，都是「無上甚深微妙法」，都是經過千百代歷練過的、錘煉過的法，都是最好的法。但是到我們這裡就不好使了，原因不是這些方法、教導不好，而是我們人性的基礎沒打好。具體地講，就是構成我們人性的三大主要部分——認知系統、情感系統和審美系統出了問題，我們的人性沒有得到充分的發育和成長導致的。

不要以爲拜師以後你就沒有這個問題了，你照樣有這個問題。如果你的人性不發育或者發育不良、畸形、殘缺，這與是否拜師沒有關係。拜師以後，說不定你的人性更殘缺了。爲什麼？因爲原來這個殘缺還被包裹著，你沒有發現，而師是你的鏡子，你一照鏡子，這個殘缺就會充分暴露出來，你會感覺到：天啊！我的殘缺怎麼這麼嚴重？！原來我怎麼沒發現有這麼嚴重！其實你已經這麼嚴重了，衹是你沒發現。就像早中期癌癥不易被發現，等發現了就是晚期一樣，我們人性中的「癌癥」也是這樣。

一個明心見性的人，就是一個空。「空」不太好理解，我們換一個詞叫「鏡子」。這個鏡子是佛陀作的比喻。佛陀說，人一旦明心見性，他就擁有了一種智慧，這種智慧叫「大圓鏡智」。這個鏡子不是一個平面鏡，而是一個大圓球鏡。一個明心見性的師，就是一個大圓球鏡，你在師這個鏡子裡看到的任何東西，其實都是你自己。你之所以在師身上看到這個看到那個，一定是因爲你身上有這個有那個，而鏡子什麼都沒做。請永遠記住這句話：無論你從師身上（或從聖賢們身上）看到什麼或聽到什麼，那一定是你自己。如果你從師身上看到了某種憤怒，那一定是因爲你內心中有憤怒，你把這個憤怒投射到了師身上。在心理學上，這叫作「投射」。師相當於是一個電影銀幕，你是投影儀，師這個銀幕上所顯現出的一切都是你這個投影儀投射上去的——你不投射上去，它就不可能有；反過來說，你投射上去什麼，就能在師這個銀幕上看到什麼。師

就是一個空，師就是一個鏡子，師就是一個「現」，是你的「現」——你有什麼，就在師這裡顯現出來。這一點非常非常重要！師就是你的投影銀幕，是你的化身。因此，無論你在師身上看到什麼，你一定要把心念一轉：那就是我，我看到的是我自己，我看到的並不是別人或別的什麼東西，那就是我——當我看到師缺少情感，一定是因爲我缺少了情感。如此，你發現師人性中缺什麼，那一定是因爲你人性中缺什麼。那麼你就要留意了，因爲衹有你缺什麼，你纔能從師身上看出什麼。這很重要！師就作爲你們面前的一個大圓球鏡而存在。如果你看到師沒有什麼情感，一定是你的情感出了問題；如果你發現師缺少美感，一定是你的審美出了問題。這一點非常非常重要！不然，你就會因爲看到師缺少情感、缺少美感，或者是因爲看到師的認知系統有問題，比如說話無邏輯、顛三倒四等這些現象，而認爲師不值得作爲你的導師，你就會遠離他。你之所以得出這樣的結論，一定是因爲你沒有明白師是什麼。

一位明心見性的師，什麼都不是，他就是一個空，就是一個鏡子。因此，無論你從師身上看到任何東西，都要明白一定是因爲你有這個東西，你纔能從他身上看到這個東西。這一點非常非常重要！那麼，師充當的是什麼角色？充當的是你忠實的鏡子的角色，很忠實的鏡子——你從這個鏡子中看到的就是鏡子對你的一切的很忠實的反映。其實作爲一個師，他什麼都不用做，他就靜靜地坐在那裡當好他這面鏡子就可以了，無論什麼人來到這個鏡子面前，都能通過這個鏡子清楚地看到自己的優點和缺點。尤其在看到缺點後，他回去就可以改掉。那麼，師的責任和使命就完成了。師的責任和使命就是忠實地當好眾生的鏡子，讓所有走近他的人，都能夠透過這面鏡子看到更真實的自己。師既是你生物性的化身，也是你人性的化身，更是你德性的化身：一位真正的師是三性之化身。因此，你身上缺什麼，就會從師身上看到什麼。你缺少人性，就會從師身上反映出來；你缺少德性，也能從師身上反映出來。高者視之謂之高，低者視之謂之低，善者視之謂之善，惡者視之謂之惡。那麼，師到底是什麼？師什麼都不是，師是一個空，師就是大圓鏡智，就像一個大大的圓球鏡，可以給你立體地反映出四面八方的情況，如人性方面的種種問題等，這就是師。這很重要很重要！如果你跟師學習一段時間，就能體會到這個鏡子的比喻有多麼深刻、多麼準確。凡是人性殘缺的人，他缺什麼，就一定會指責師缺什麼。若一個人處理不好情感問題，也就是他在情感上出了問題，他一定在師身上找出了情感問題。若一個人在認知系統上出了問題，他一定在師身上找出了很多所謂的「毛病」。絕對不會錯！絕對是 1∶1 的對應關係！然後他還問師：我找出來的這些問題你有沒有啊？師說有，你說的我全部有。爲什麼？因爲你全部有，我這個鏡子就全部有。這就是大圓鏡智，這就是空性。

德性的一個重要特點就是空性。德性是空的，就是一個大圓球鏡，這個鏡子什麼都沒有。但是，你投射給這個鏡子什麼事物，這個鏡子就顯現出什麼來。因爲鏡子是空的，所以它能夠映現一切。山來現山，水來現水，日月來現日月：什麼事物來了，這個鏡子就現出什麼來。如果這個鏡子不是空的，那麼它就衹能現出它自己，而無法現出別的事物。因爲這個鏡子是空的，所以說，它什麼都有，它也什麼都沒有。同樣的道理，因爲師是空的，所以師什麼都有，師也什麼都沒有。

我講這段話的目的是讓大家明白：我們能否透過師這面鏡子把自己看得更清楚，包括師的書在內，透過師這面鏡子，通過讀師的書，能否讓我們的人性盡快地成長和成熟起來，這一點非常重要！不然，我們沒有辦法進入德性世界，沒有辦法獲得究竟的覺醒。一旦沒有辦法獲得究竟的覺醒，我們的人生就是失敗的、殘缺的。這是人世間第一嚴肅之事。

這個人世間說到底衹有兩件最爲重要的事情：一個是「生」，一個是「死」，合在一起叫「生死」。「生」就是如何過好這一生，這就叫「生」的問題；「死」就是如何死去——怎樣死纔是圓滿的死。「死」的問題極爲巨大，「怎樣死」是一個大問題。同時，生與死之間又有關係。

生與死之間是什麼關係呢？是鏡像關係。什麼叫鏡像關係？你站在鏡子外面，看鏡子裡面的你，這個時候，鏡子外的你和鏡子裡的你，這兩個你之間就是鏡像關係。也就是說，鏡子外和鏡子裡的關係，就叫鏡像關係。生與死就是鏡像關係。有什麼樣的於鏡子外面的你，就有什麼樣的於鏡子裡面的你；鏡子外面是什麼樣，鏡子裡面就是什麼樣。因此，你有什麼樣的生，就有什麼樣的死；反過來說，你有什麼樣的死，就有什麼樣的生。生死之間就是這種鏡像關係。

因爲生死之間是鏡像關係，所以說到底，生死問題是同一個問題。這個世界要麼是生的問題，要麼是死的問題，死亡是生的延續和鏡像，反過來也是這樣，生是死亡的延續和鏡像。也就是說，你的這一生是什麼

樣的，你的死亡就是什麼樣的，反過來說，我看你的死亡，就知道你這一生是什麼樣了。這個世界衹有生死問題。

那麼，我們該如何「生」？這特別難！我們如何正確地走好這一生？這更難。「正確」兩個字太難了！我們這一生，如果按滿分 100 分計算，到死的時候能給自己打個 60 分都不得了了，這就很難很難了，很多人連 30 分都達不到。那麼，如何讓自己的人生滿意度達到 80 分乃至 100 分？也就是怎樣才能真正地過好自己的人生？這是人世間第一大難事，就是如何「生」的問題。

如何「生」的問題一旦解決了，如何「死」的問題也隨之解決。衹要我們不進入到德性之中，衹要我們的人生不是一個德性化的人生，不是一個解脫化的人生，不是一個覺醒化的人生，我們的死就一定很悲慘。因爲死亡就是生前的延續，死後的世界就是生前的世界的延續。我們生前是什麼，死後就是什麼：如果生前我們的心智處在一種很低劣的狀態，處在處處枷鎖、處處混沌、處處顛倒的狀態，我們死後肯定是這種狀態。用佛家的話說，就是輪迴狀態。輪迴是怎麼來的？輪迴是你自己硬生生地創造出來的，本來這個世界上沒有輪迴這種東西，但因爲你自己創造了它，它才有的。就像一幅畫，本來一張紙上什麼都沒有，你非要在這張紙上畫出一座山來，那畫出一座山不就有這座山了嗎？本來這座山是根本就不存在的，這個世界上根本就沒有這座山，但是你把它畫出來了，你把它創造出來了，它就有了。畫水也是同理，你畫什麼，它就有什麼。

我們死後的世界，就是我們生前創造出來的。我們用了一生的時間創造了死後，就像一位畫家用了一生的時間創作了一幅畫一樣，我們用了一生的時間創作了另外一幅畫，這幅畫叫作《死亡》，或者叫作《死亡的世界》。這幅畫，就是我們生前用一生的時間創造出來的。畫家是什麼樣的，就能畫出什麼樣的畫，這是完全對應的。一位山水畫家，就能畫出一幅山水畫；一位花鳥畫家，就能畫出一幅花鳥畫。我們生前是什麼樣的，死後就是什麼樣的；我們生前是什麼樣的人，就有一個與之相對應的死後。這絕對是鏡像關係，是對應關係。因此，一旦我們生前的這個人生走不好，它影響的不僅是我們現在的這一生，還影響我們死後，乃至於生生世世都被我們創造出來。這將是一個無休無止的過程，所以叫輪迴不息。它不停止，不斷地走下去。這是一個非常非常大的問題！

這個世界上衹有一個問題，就是生死問題。怎麼解決這個生死問題？我們必須從生物性成長到人性，最後由人性進入到德性之中——衹有進入到德性之中，我們纔能夠真正地斬斷輪迴，超越生死，進入永恆。

所以，人生的過程就是一個由生物性爲出發點，經過人性這座橋樑，最後走進德性的世界中的過程。我們把這個過程叫作成長的過程、覺醒的過程，又叫作修行的過程。

修行的第一步是生物性的成熟，這步我們基本都做到了。現在難在第二步人性的成熟上。我發現這麼多年來，那麼多人修行沒有成就，或者是修著修著就出問題了，都是因爲人性沒有得到充分的重視和充分的成長、成熟造成的結果。

我從十八歲開始，到處拜師訪友，一聽說哪裡有高人、哪裡有奇人異士，無論此人是和尚、道士還是其他什麼人，衹要他有一技之長，我就很誠懇地去拜他爲師。這樣慢慢地我就認識了很多人，佛家的、道家的、儒家的，我都認識了一批。好多著名的寺廟，我都去過或在裡面住過，時間有長有短，有住了幾天的，有住了幾個月的，慢慢地我就認識了很多修道上的朋友。現在二十多年下來，回頭一看，發現走著走著身邊就沒人了，就剩下我這個孤家寡人了。爲什麼身邊沒人了呢？因爲他們都生了退轉心，都退回去了。爲什麼生退轉心呢？因爲學了一二十年都沒有收穫，他不退轉才怪！那爲什麼修行了一二十年沒有效果呢？他當年下了那麼大的決心，家也不要了，老婆孩子也不要了，什麼都不要了，下決心進山修行，下決心跟著一個師父去修行——師父上山他上山，師父下海他下海——那麼大的決心，爲什麼一二十年以後沒人了呢？他當年的決心哪兒去了呢？要是說他沒下決心，這我絕不相信！他當年犧牲了那麼多，他有可能陞官，有可能發財，有可能出國，但各種可能他都放棄了，所以不能說他沒有下決心。那爲什麼一二十年以後不見人了呢？就是因爲他修行沒有效果，沒有收穫。

那我們就要分析，他們修行沒有收穫的原因是什麼，爲什麼當年那麼大的決心，一二十年以後卻都放棄了？問題就出在人性上。沒有打好人性這一基礎，就急切地要在此基礎上建起德性的大廈，這是建不起來的。他們雖然很努力，但建不起來：十年八年在那兒閉關修苦行，什麼苦都吃了，結果什麼效果都沒有，所以就生退轉心了，不見人了。

我回國講學也有幾年了，這幾年跟隨我學習的人，有一些人也不見了。爲什麼？因爲他們覺得修學沒收穫。我從印度回國來，就非常勤奮地講學，一直講一直講，把儒佛道可能講的，都最大限度地講了，可以說，我講的大部分內容，在過去都屬於千古不傳之秘。我這個人最大的特點就是：凡是千古不傳之秘，到我這個地方都不秘了。他越是不傳，我越是要傳。因爲越是不傳就越證明它有價值，有價值就要趕緊傳呀！有價值的東西你不傳，你還專傳那些沒價值的東西不成？像佛家的大手印、大圓滿，還有我們皇冠瑜伽的獨門秘傳——倒果爲因法，這是我們本門的秘傳，到我這裡都不秘了。

皇冠瑜伽在印度消失了上千年，我又把它還給了印度。我去印度的其中一個重要任務，就是把我們皇冠瑜伽的傳承再傳回它的發源地。我們幾代皇冠瑜伽的傳承人都沒能完成這個任務，就像接力棒一樣把這個任務傳遞到了我的手裡。在我的手裡，不敢說完全實現了這個任務，但至少實現了一部分。雖然我沒有讓全印度的人學習皇冠瑜伽，因爲我在印度待的時間有限，但是我已經讓一部分人完全地掌握了皇冠瑜伽，這就等於是我們皇冠瑜伽在印度又重新有了傳承人。這是我去印度的一個重要任務，就是把皇冠瑜伽還給它的母國。爲什麼要還給印度？因爲不還回去，印度就沒有了心傳，沒有了瑜伽中最爲重要的一項倒果爲因法。

倒果爲因法本來就是從印度傳來的，它是數千年來印度聖賢們代代探索出來的智慧結晶，濃縮爲「倒果爲因法」這五個字。雖然這說出來衹有非常簡單的「倒果爲因法」五個字，但你可知道這是我們用了多少年才凝聚出來的？爲了這五個字，全印度那麼多的苦行僧、那麼多的大師、那麼多的人在閉關修行，不斷地思悟、不斷地思悟，用了數千年時間，就凝聚爲這五個字。但是，後來他們又把這五個字弄丟了。幸運的是，這五個字傳到了我這裡，那麼我就有責任再把它還回去。我去印度就是去完成這個使命的，重新把凝聚了他們幾千年生命修行智慧的五個字再還給他們。此外，我們又在國內繼續講皇冠瑜伽，繼續講這幾千年來凝聚出來的智慧——倒果爲因法。

儘管倒果爲因法在世間失傳了上千年，但是在我們這個地方不是什麼秘密，我會最大限度地告訴你、傳給你。如果有人說我不傳法、說我不講學，那一定是對我的冤枉；如果有人說在我這個地方學不到東西，那我可能是最冤枉的人！因爲我很可能是在這個時代講法、講學、傳承文明最勤奮的一個老師。我們還在西安的素心銘的時候，是早晨講、中午講、下午講、晚上講，沒日沒夜地講。更早一點，我們在「東方生命研究中心」（「東方生命研究院」前身）的時候也是晝夜不停地講。到了深圳，我也是天天講。

我這麼勤奮，又不保守，如果你說在我這兒學不到什麼，那真是冤枉我！我要爲自己辯白、聲明一下，我不是懶的師父，我不是不負責任的師父，我自認爲我是非常有責任感的師父。我非常討厭那些誤人子弟又以師自居的人。既然討厭這樣的人，那我當然就不願意做這樣的人。我就生怕我自己的不勤奮會誤人子弟，所以我就不斷地講、不斷地講、不斷地講。但是講了這麼久，有幾個人真正「聽懂」我講的學問了？有幾個人真正地領悟了？爲什麼沒領悟？爲什麼沒有真正地消化到身心中去？爲什麼沒有把它融化進自己的身心中，再把它活出來、體現出來？爲什麼一開口、一投足、一做事還是會表現出那麼多的問題？根本原因就是構成我們人性的三大主要部分——認知系統、情感系統和審美系統出了問題，要麼是三個同時出了問題，要麼至少是其中一個出了問題。如果這三者不出問題，學生不可能不理解我講的內容。

現在我們的學生，有幾個人把我的書，比如《〈瑜伽經〉直解》《直指生命的真相——〈心經〉直解》《家門沒上鎖》，其中的一句話、一個自然段徹底地消化了，徹底地融入身心中真正地活出來、體現出來了？有沒有人真正做到了？很難發現！至少我要借助放大鏡和顯微鏡，可能會找到那麼一兩個人。如果不借助放大鏡和顯微鏡，估計一兩個人都找不著。爲什麼？就是因爲我們人性的基礎太低了。這就需要我們好好地把人性這一塊充分地給予重視、給予成長、給予成熟，不能再忽視人性這一塊了。不要動不動就說：我是學儒、學佛、學道的，我要成聖、成佛、成真人！咱們先成人吧，先把人成好，人成則聖成。一定要在做人上扎扎實實地下好功夫。

我們現在連《弟子規》都還做不到，就可見我們做人的問題很大呀！《弟子規》是教小孩子的童蒙讀物，我們拿《弟子規》對照對照，現在有幾個八十歲的人達到《弟子規》的水平了？幾乎沒有人。很多人都是低於《弟子規》的水平的。所以這一輩子我們怎麼活呀？這一輩子我們活了個什麼呀？一個人連《弟子規》的高度都沒有達到，這怎麼能行？連《三字經》《弟子規》這些儒家的入門經典我們都沒做到，就更談不上把儒家的根本經典四書五經活出來了。

還有情感系統這一塊。當代人的情感系統這一塊簡直是問題重重，問題很是嚴重。我們不會愛，我們不懂親情是什麼，不懂友情是什麼，不懂愛情是什麼，包括同門之間怎麼相處，這些都不懂。爲什麼不懂？我們的情感是乾枯的，我們的情感是殘缺的，我們不知道怎麼相處。儘管師父一再說我們是真正的一家人，相互之間以兄弟姐妹相稱，但是我們真正從內心深處生起兄弟姐妹之情了沒有？沒有。我們還在小我、私我中打轉，根本就沒有走出小我、私我。情感這一塊我們根本沒有成熟，我們處理不好情感，也不知道該怎麼處理。

審美，我們就更是缺失了，不知道什麼是美。我們說話沒有美感，做人、做事沒有美感，不僅沒有美感，甚至很多時候還給人一種庸俗、醜陋的感覺——說話那麼低劣、粗俗，那麼沖，好像別人欠你一萬元錢沒還似的，沒有語言美，沒有一種光輝、美麗之感，體現不出人格美、心靈美、精神美、語言美。爲什麼這麼多的美都沒有體現出來？原因就是我們的審美系統出了問題。

無論是情感系統、認知系統，還是審美系統，我們都存在著非常嚴重的問題。我們自己要有覺知力，要反省。師父講到了，就要反省，要做到自己這一輩子不再犯同樣的問題。這本身就是人格成熟的象徵和標誌。一個人格不成熟的人，才會在那裡辯論、狡辯、解釋。可這樣有什麼用呢？沒有任何用的。我們需要做到才行，做到纔是硬道理。隨便拿一本我的書，你閉著眼翻開一頁，把第二段做到就行了，把第三段做到也行，如果能把這一頁紙都做到就更好了，不要求你把一本書都做到，就是隨便一頁，你做到了，就保證你此生圓滿無餘。

綜上所述，人性是以生物性的充分成長和成熟爲前提條件的，德性是以人性的充分成長和成熟爲前提條件的，一個人格殘缺、人性萎縮的人，永不能成聖（圓滿地彰顯德性），永不能獲得修行上的造詣。這是我半輩子凝聚出來的話。當年那麼多跟我們一起修行的人，修到最後就只剩我一個了，走著走著就沒人了。那麼多人的失敗、那麼多人的退轉，才換來上述這句話。所以，你們要想保證自己的成長之路、修行之路不重蹈他們的覆轍，就把這句話記住：德性的彰顯，是以人性的成熟爲前提條件的。人性不成熟，人格不偉岸、不豐滿、不飽滿，永不能成聖（圓滿地彰顯德性）——不要妄想在人性不成熟的條件下能成聖，這是斷然不可能的。

因此，人成則聖成。成聖的前提是先做好一個人。不僅要做人，而且要做好人——把人做好，做到傑出，做到突出才行，不是簡單地做一個普通人，而是做一個人中的傑出者。這樣，在人性充分成長、成熟的基礎上，才能談成聖、談德性、談靈性成長。那時你看儒經、佛經、道經，一看就理解，一看就懂。爲什麼？因爲你們的距離很近了。一個人性成熟的人，距離德性衹有一紙之隔，一躍就過去了，非常簡單，一步就跨過去了；不然的話，它跟你非常遙遠，你永遠夠不著，再給你十丈、百丈的竿子，你都夠不著它。

爲什麼我講了這麼多，很多人還是聽不懂我在講什麼——聽是聽了，但沒聽懂。「聽了」和「聽懂」是完全不同的兩件事情。不要以爲「聽了」等於「聽懂」，「聽了」和「聽懂」這中間還隔著千山萬水呢！聽我講學的人很多，雖然這些人都聽了，但是真正聽進去、聽懂了的人沒幾個。爲什麼聽不懂？難道是他們不想聽懂嗎？不是的，他們都想聽懂！那爲什麼聽不懂？因爲人性的基礎沒有打好，想懂也懂不了。他們努力了，還是不懂，原因就是起點太低了，人性的基礎太低了。

那麼，現在我們需要做什麼？需要趕緊補上人性這一課，讓人性成長起來，做一個人性飽滿的人。怎樣做呢？第一是認知系統，在邏輯上、推理上我們要狠下功夫，讓自己的思維、言行等一切邏輯化、條理化，要進行長時間的嚴格訓練；第二是情感系統，在情感上必須成熟起來；第三是審美系統，必須有一個高度成熟的審美系統，知道人間到底什麼是美、什麼是丑，對美有較高的欣賞能力和理解能力。這樣，我們的人性就成長到差不多成熟飽滿了。在此基礎上，再來看我的書，再來看歷代聖賢的書，不用費力就讀進去了，不用怎麼努力就能看到哪兒就明白到哪兒、看到哪兒就領悟到哪兒，你會覺得這一切都是水到渠成、瓜熟蒂落。

躬身篤行篇

唯道是從

有一個觀點大家一定要明白：我們要想獲得終極的自由，就必須忍受一個長時間的不自由；我們要想獲得解脫，就必須忍受一個長時間的不解脫（即痛苦）。我們一般人的問題就出在起步就想進入到自由的領域，起步就想快樂，起步就想幸福，起步就想繞開那個痛苦的階段——那個奮鬥、努力、規範、規矩的過程……凡是起步就想獲得自由的人，一輩子必不得自由；凡是起步就想獲得幸福的人，一輩子必不得幸福。一個智者會深切地知道：要想獲得自由，就必須經過一個長時間的不自由的階段；要想獲得快樂，就必須經過一個長時間的不快樂的階段。每個人都必須經歷這樣的過程，沒有人可以例外。

就目前已有的這個身心而言，我們現在還處在無明之中，還處在種種習氣之中，還處在種種沉淪之中，如果此時此刻就想獲得自由，這怎麼可能？我們要想得到自由，就必須把自己從無明中拔離出來，必須把自己從局限和束縛中拔離出來。這個拔離的過程就是俗話說的「成長」。成長的過程是非常痛苦的，我們必須忍受這個痛苦，而且在這個過程中，要老老實實地按規矩來做。衹要哪一點不遵守規矩，我們就會走彎路，使我們事半功倍。

這個規矩從哪裡來？從聖賢的教導中來。我們要把自己降低到一個愚蠢的白癡的程度，老老實實地跟隨著聖賢，具體落實到現實中，就是唯師是從，唯聖賢是從，唯聖賢的教導是從。這就是唯道是從。事實上，我們也衹是白癡，衹是我們自以爲自己聰明——不是真聰明。事實上，我們具足貪瞋癡慢疑，我們每個人都在癡中。我們這些普通的眾生，問題就出在不肯承認自己是白癡，想著法子證明自己聰明，所以這個世界上就出現了那麼多的偽聰明、假智慧。真正的聰明、智慧來自聖賢。衹有聖賢的聰明、智慧，纔是真聰明、真智慧。我們老百姓所謂的聰明、智慧，一律都是裝出來的。

現在，我們要認識到自己的真相。真相是什麼？真相就是：我就是一個白癡。那麼，我認清自己的真相之後，就乖乖地以白癡的方式跟著聖賢走——他們要我怎麼做，我就怎麼做。因爲我是白癡，分辨不了是非對錯，所以乾脆就把自己交給聖賢，信任他們。我不信任聖賢還能信任誰？我自己已經不值得信任了，只好把自己交給聖賢，這就叫皈依。

如果達不到這個程度，你的皈依就不是皈依；衹有達到了這個程度，你的皈依纔是真皈依。那時你就知道皈依簡直是人生中唯一重要的事情！因爲衹有這樣，聖賢才能把你從沉淪的苦海中迅速地拉出來；否則，他們是不可能把你拉出來的。因爲你都比聖賢聰明瞭，誰還能度得了你呀？你還想把聖賢、把佛給度了，你還想讓聖賢和佛拜你爲師，誰還拿你有辦法呢？沒人拿你有辦法！就連上帝都怕著你，躲著你，因爲你是老大，上帝是老二，如果是這樣，誰還能度得了你？是沒有人能把你從苦海中拉出來的。

要想讓自己從苦海中超脫，就要深深地理解什麼叫皈依。皈依就是老老實實地把自己回歸爲嬰兒狀態，你衹是一個嬰兒，什麼都不懂——不能爬，不能走，不能說，不能思考。你皈依的对象就是你的父母，現在即使你不想依靠他們也得依靠。你一個剛出生的嬰兒，不依靠父母能依靠誰呢？唯有依靠父母，他們給你吃的，給你喝的，給你穿的，慢慢地你纔能長大，不然你就衹有死路一條。以這樣的認識去皈依，就是皈命。沒有他們，你就死定了；有了他們，你就能活下來：這就是皈命。

不管是外皈依、內皈依、密皈依還是秘密皈依，都是皈命，就是把整個身心、整個存在交付對方，交付你所皈依的对象。不要做任何掙扎，皈依誰就順著誰，在他面前當一個順民。你的整個身口意都是順的，往你所皈依的那個对象順，你只管依從他的教導去做就好，唯道是從，具體地講，就是唯皈依对象是從——沒有掙扎、沒有抗拒，很乖巧、很順從地把自己交付給皈依对象，他讓你怎麼樣你就怎麼樣，把你的整個身口意交付他，由他作主。你的皈依衹有達到這個程度，修行才能有起色，才能跟上來，才能很快有成就。

所有的東方文化，最終都在說這個事情：皈依。它們變著花樣、變著方法地說，最終是讓我們變成一個聖賢的順民，變成一個道的順民，這就是「唯道是從」。好好理解這句話，相當有力度。「唯」是唯一，「從」是順從，唯道是從——我們不順從任何東西，只順從道！

無爲的智慧

《瑜伽經》第 1.36 節經文講：「通過對痛苦背後的那個覺知（來達到身心的安寧明淨）。」

「覺知」本身就在事物的背後，如果不在事物的背後，怎麼覺知呢？所謂「在背後」是指這個覺知要超越出來，始終有一種上帝般的心態，站在上帝般的高度，來俯視這個身和這個心正在遭遇的一切。換句話說就是首先我得以上帝自居，我就是上帝，我既不是我的身，也不是我的心。

在《圓覺經》中對什麼是禪定有所記載，「自他身心所不能及，眾生壽命皆爲浮想。此方便者，名爲禪那」[1]。此處的「禪那」即禪定之意。「自他身心所不能及」也就是不在身、不在心之中，名曰禪定，或者不是身、不是心名曰禪定。「不是身」的意思是不要把自己認同爲這個身體，「不是心」的意思是不要把自己認同爲這個煩惱心、識心。「不是身、不是心」的意思就是在身心背後的那個覺知、覺察、看者——看著我們此時此刻的身和心的那個看者，如上帝般的高高在上的那個看者，纔是真我，纔是真自己。所以真我既不是這個身，也不是這個心，而是看著自己這個痛苦煩惱之身和心的那個看者。要始終保持著這個覺知。《圓覺經》所說的禪定不是身、不是心和我們《瑜伽經》第 1.36 節經文的意思是完全一樣的，只不過一個是否定性的說法，一個是肯定性的說法，一個是負面的表達，一個是正面的表達。

正面的表達就是「通過對痛苦背後的那個覺知（來達到身心的安寧明淨）」，負面的表達就是不把自己認同於身，也不把自己認同於心，通過俱不認同身心來達到身心的安寧明淨。我們對這個身和心，很多時候是做得太多，不是做得太少。道家對此深有感觸，道家的智慧也表現在這個方面，這個智慧就叫「無爲」。「爲」通俗地說就是做的意思，印度文化把它叫作 karma，karma 就是業，業就是行爲。「無爲」就是不做任何事情，就是無業，就是沒有行爲。

道家在這一點上看得最清楚、最透徹，足以看出道家的大智慧之所在。所以道家這個學派不是一個簡單的學派。這一點能夠從中國的老子、莊子那裡顯發出來，代表了一個相當大的智慧，這個智慧叫「消極智慧」或者「無爲智慧」，印度人把它叫作「般若智慧」，道家把它簡稱爲「玄智」。道家認爲我們對這個身心是做得太多了，而不是太少。我們這個身和心就相當於一部機器，如果我們會操作就沒有問題，但是幾乎所有的人都不會操作。問題就出在我們不會操作而又想去操作上，我們就衹能亂操作，結果就是把整個身心越弄越紊亂，越弄越矛盾重重，越弄越煩惱重重，越弄越百病叢生。

道家認爲，恢復身心最好的方式就是讓我們消停下來。消停下來是什麼意思？就是不要把自己認同爲身，衹要對身體放手，身體就會恢復健康；也不要把自己認同爲心，衹要對心靈放手，心靈就會恢復健康。身體之所以恢復不了，是因爲我們抓著它、束著它、捆著它、控制著它，心靈也是如此。所以就把身體交給身體，把心靈交給心靈，我們幹什麼？我們無事可幹。把身體的事情交給身體，把心靈的事情交給心靈，爲的就是讓我們無事可幹的。無事可幹就是我們唯一需要幹的事情。這就叫無爲。

身體有自我修復的智慧。身體的智慧之高明遠超我們的想像，就像大自然一樣，我們從來沒有去調節過大自然，但是大自然把自己調節得非常好：雲彩在天上飄得很好，水在小溪裡流動得很好，所有的事情都各就各位，都很好。凡是人爲幹涉的事情沒有一件是好的，人爲干涉到哪裡，問題就到哪裡：干涉天空，天空被污染；干涉地面，地面的萬物皆不得安寧；干涉地下，地下水位就下降等等。總之我們干涉到哪裡，哪裡就出問題；沒有被干涉的事情都很好。

清朝以前，我們科技不發達，幾乎沒有人爲干涉，那時的空氣是很好的，水也是很好的，萬物都是很好的。那時也沒有什麼大棚蔬菜，我們吃到的都是天然的蔬菜，就連幾十年前我們小時候吃的蔬菜都非常非常香甜。我們小時候沒有水果吃，就把西紅柿當水果吃，那時的西紅柿非常非常好吃，而現在的西紅柿沒有任何味道；那時的黃瓜還沒有長大，我們就趕緊把它摘下來吃，覺得它又香又甜，而現在的黃瓜無論怎麼吃就是沒有味道了。所以人介入到哪裡，哪裡就出問題。這是一個永恆的真理。

道家在兩千五百年前就發現了這個真理，一直到現在乃至再過五千年，這個真理還適用。道家這個真理

[1] 賴永海主編，徐敏譯註：《圓覺經》，中華書局，2010，第 64 頁。

是逆反常態的。我們常人認爲，只有人介入進去，事物才能變好，殊不知，這是我們人對自己盲目而頑固的自信和自大。其實真實的情況恰恰相反，人介入到哪裡，就把問題帶到哪裡，凡是沒有人的地方都沒有問題，有人的地方就問題重重。可見人是製造問題的源頭。

最好的做法是什麼？就是既不要介入自然界，也不要介入我們自己，「不介入自己」就是不要介入自己的身體，也不要介入自己的心靈。我們的心靈之所以那麼混亂，就是因爲我們介入太多。心靈有極強的自我恢復能力，衹要我們放手，再嚴重的心理疾病、精神疾病自然就會好。所以這個世界上的心理問題不是被治好的，是它自己好的。有一個故事很好地佐證了這個觀點。

有一個人患上了嚴重的抑鬱癥——他不是一點抑鬱，而是非常抑鬱。他是個老闆，每天都遇到很多商業上的事情，疲於奔命地應付各種各樣的現象，久而久之，就患上了神經衰弱，後又由神經衰弱慢慢發展爲抑鬱癥。他就想自殺，因爲他覺得活著沒勁兒，覺得整個世界都是灰色的。他很苦惱，就到一個精神病醫生那裡去，說：「我每天滿腦子除了想自殺之外，就沒有別的什麼念頭了，我最近就衹有這個念頭。我抑鬱得很，對什麼東西都提不起興趣，你說我該怎麼辦？」那個醫生說：「很好辦，我保證能治好你的病。」他說：「真的？」醫生說：「真的，保證能治好！但是我收費特別高。」他說：「那可以，你衹要能夠挽回我這條命就行，我是老闆，有的是錢，你儘管開價。」醫生說：「那我這個救命的費用肯定不會低。」於是醫生開了一個很高很高的價格。那個老闆心痛了一下，說：「儘管我很心痛，但是你衹要能夠把我的性命挽回，再高的費用也值！」他一咬牙就支付了這筆高昂的費用。費用支付後，醫生就給了他三個錦囊妙計，說：「你按照我這三個錦囊去做就可以了。」他很珍惜和重視這三個錦囊，因爲它們可不是隨便撿來的，而是花重金買來的。

首先，他打開的是第一個錦囊。這個錦囊是怎麼說的呢？「在海邊的沙灘上靜靜地待一個月。」這就是第一個錦囊的內容。他就去海邊的沙灘上待著，第一天、第二天、第三天就這樣過去了，他就開始無聊並懷疑起來了，沒過幾天，他就忍不住了，說：「這太無聊了，我什麼事都不幹就在沙灘上這樣待著，看上去非常傻，難道這樣就能把我的抑鬱癥治好？」他越來越懷疑，懷疑到最後，說：「算了，我覺得這個方法很傻，我要回去。」剛回到岸邊，一想：哎呀，我花了那麼多的錢，好不容易才換來這三個錦囊妙計，如果就這麼放棄了，那我的錢不是打水漂了嗎？他說：「算了，就爲了那個錢，我也要堅持下去。」他又回到海邊，心想：該幹什麼呢？反正閑著也是閑著，不如看看海浪，聽聽海鷗的叫聲，吹吹海風吧。他看海邊還有螃蟹在沙子裡挖洞，覺得挺有趣的，然後就幫著挖，越挖越有興趣，覺得螃蟹還挺有智慧的。那麼多的螃蟹都在挖洞，他就在那個地方看著玩，越看越投入，越看越投入……又過了幾天，他衹要一天不去海邊就感到不自在了，竟想念起來了，覺得海邊很有意思。此後他就每天都去海邊，不知不覺一個月就過去了。

一個月過去以後，醫生告訴他打開第二個錦囊。他就將其打開，內容是讓他在海邊用沙子建造各種各樣的房子，實際上這就是一個小孩子幹的事情。他由於有了第一個月的心路歷程，覺得那個醫生還真有兩下子，所以就不再懷疑，越發認真地做。他開始建很多很多小房子，越建越有興趣，又找回了久違的童真，找回了久違的嬰兒般的感覺。反正衹有他一個人在海邊，也沒有人管，他就脫光了衣服，在那裡嬉笑打鬧，嬉笑夠了又在沙灘上躺著，躺夠了又在那裡玩沙子，建各種小房子，建好了再把它們打碎……他覺得整個過程非常有趣，挺好玩的，不知不覺又一個月過去了。

第三個錦囊還沒打開，他的抑鬱癥就好了。後來他就去問醫生：「我的抑鬱癥是怎麼好的？我問了好多醫生，他們告訴了我很多很多方法——吃藥、針灸、按摩、強迫療法等等我都嘗試過了，都不行，相反，越弄我的病越重，越弄我越想自殺。而你什麼方法都沒有用，僅僅讓我在海邊待上兩個月，爲什麼我的抑鬱癥就好了呢？」醫生說：「因爲我掌握了一個竅門，這個竅門就是：什麼都不做就是最好的做。我知道你肯定找過很多醫生，使用過很多方法，而且這些方法肯定失敗了。因爲如果這些方法成功了，你就不會到我這裡來了，你到我這裡來，本身就證明你之前的方法都是失敗的。既然之前的方法都是失敗的，我再告訴你一個方法，仍然會失敗，這樣我也只是你失敗之路上的一環而已。所以我就突發奇想，採用一種別的方式。爲什麼我要收這麼高的費用呢？因爲我知道開頭幾天你會很無聊，很有可能會放棄這種獨特的自我恢復的方法，所以我就用金錢的方式拴住你的心。你衹要一想走，就想著你交了那麼多的錢，放棄多可惜啊！哪怕不看醫生的面子，就是看在錢的面子上你也會堅持。衹要堅持，你的抑鬱癥就能好轉。所以咱們是各得其所或各取

所需，我身爲醫生，把出診費收了；你是病人，疾病得到了好轉。」

醫生這個方法是什麼？答：不治療就是最好的治療。你不要干涉你的身體，也不要干涉你的心靈，因爲身體和心靈本身就有非常好的自我恢復能力，根本就不用治療。因此很多疾病都不是治好的，而是休養好的，衹要我們放手不管，讓其休息就好了。因爲我們平時太累了，各種各樣的事情擺在面前，不做不行。哪一天病倒了，我們終於可以不做事情了，半輩子都沒有休息一下，現在終於可以休息了。我們往病床上一躺，覺得太好了，然後就開始打吊針或吃藥等，我們的病就好了。其實真正把病治好的不是那個吊針，也不是那些藥，而是我們休息了幾天，看了看報紙，看了看電影，和隔壁床上的病友聊了聊閑天，身體得到了放鬆。這樣一放鬆，我們就忘記了一切，從過去那個舊有的身心或生活軌道上超越了出來，病就好了。所以醫院只是給我們提供了一個休息的機會，不是醫院的那些藥把病治好的，那些藥僅僅起到了一個很小的輔助作用而非關鍵作用，起關鍵作用的是放鬆。我們衹要放鬆，絕大多數疾病就可以自行恢復過來，稍微輔助一點藥物就可以了。

這就是道家的智慧：徹底放鬆，什麼都不做，身心就會恢復健康。不僅是道家，印度人也有這種智慧，在這一點上，印度文化跟道家文化有異曲同工之妙。所以中國人喜歡佛老并稱：「佛」就是佛家，代表印度智慧；「老」就是老莊，代表道家智慧。爲什麼站在中國文化的立場，喜歡佛老并稱呢？因爲佛老有些地方是相通的，其中一個最相通之處就是般若智慧。老子和莊子代表的是中國的般若智慧，中國人習慣把般若智慧稱爲「玄智」，它跟印度瑜伽、佛家中所說的般若智慧之意完全一樣。

佛家把般若智慧歸納得非常細致，名詞術語也非常精確，這是它對般若智慧在認識、理解、傳播、教育領域的一大貢獻。可以說全人類對般若智慧的理解都沒有佛家深透，包括我們瑜伽在內。我們瑜伽衹是重視般若智慧，但是在對它的歸納、對它性質的揭露、對它的傳播上，都遠遠不如佛家。這一點我們必須認識清楚。比如說佛家把般若智慧歸爲五類——實相般若、境界般若、文字般若、方便般若、眷屬般若[1]，它能把般若認識得這麼清楚，歸納得這麼有條理，涵蓋得這麼全面，這本身就是一種大智慧。

瑜伽就沒有這樣的智慧，道家也沒有這樣的智慧。道家從誕生的那一天起至今，無論是老子、莊子、列子還是壺子，都沒有把玄智歸納得這麼清楚。爲什麼呢？因爲他們對這個玄智理解得還不夠精確、不夠透徹。如果他們理解得足夠精確和透徹，就一定會走到佛家這個環節上而把它歸納得非常清楚，定義得非常明確。有歸納、有定義才有體系化，有體系化才便於傳播、講說，便於傳播、講說才便於後學理解和悟入其中，這樣就解決了傳播和教育上的問題。由於道家沒有體系化，故不能很好地解決傳播和教育上的問題。所以道家這門智慧是嚴重原始化而缺少條理化和體系化的學問。

佛家對般若智慧的理解遠遠高於印度傳統的瑜伽文化和中國傳統的道家文化。中國的道家思想就是典型的般若思想，這是道家對中國文化的貢獻，也是對人類的貢獻。更加美妙的是它這種認識是通過其它的語言方式來闡述和表達的，這雖跟印度的瑜伽和佛家的表達不一樣，但涵義是一樣的。這是一筆財富，它告訴我們同一個般若智慧，可以用多種方式去瞭解和認識，所謂「八萬四千法門」，未必非要通過佛家或瑜伽的方式才能瞭解和認識它。道家就給我們開闢了另一種方式來認識這個般若智慧。般若智慧最大的特點就是無爲，衹有無爲才能進入般若智慧。這點是道家文化、佛家文化和瑜伽文化共同認可的。

無爲就是沒有行爲。爲什麼要沒有行爲？原因就是我們人類幾乎所有的問題都是人類自己產生的。大自然沒有問題，宇宙沒有問題，爲什麼衹有人類有這麼多的問題？人類這麼多的問題從哪裡來？就從人自己身上來。衹要我們學會放下，衹要我們學會無爲，人類幾乎所有的問題就迎刃而解。這就是道家通過般若智慧對人類問題的一個高明的洞察、洞見、見地。這個見地不是一點點高明，而是非常非常高明，具體地說就是把身體交給身體，把精神交給精神，把一切交給一切，你幹什麼？你什麼都不幹，像上帝一般地懸在宇宙之巔，懸在存在之巔，靜靜地觀看著這一切，你就是那個覺知，你就是那個看就行了。這種看不是刻意地看，而是一種似看非看，不看之看，視而不見之見，就那麼淡淡地、淡淡地懸在那裡的一種看。

佛家也講無爲，但佛家不叫「無爲」，而叫「空」。「空」不僅是一個動詞，也是一個名詞。它有時候作爲動詞使用，有時候作爲名詞使用，千萬不能把它全部當作名詞來理解，它更多時候是作爲動詞使用的。作爲動詞使用是什麼意思呢？就是空掉它。空掉什麼？比如說你有煩惱，就把煩惱空掉；你有痛苦，就把痛

[1] 關於五類般若的具體闡述，請參見拙作《〈瑜伽經〉直解》（中央編譯出版社，2017 年）的相關章節。

苦空掉。這裡的「空」不是你主動去空，而是超越式的空，所以佛家又把它理解成超越之意。這是一種消極的空，不是積極的空。因爲空是沒有辦法積極的，一積極就違背了般若智慧的根本屬性，而般若智慧的根本屬性就是消極性。

般若智慧的這個根本特點，也可以理解成根本弱點，所以它既是特點也是弱點。弱點是什麼？這種智慧在有些地方，比如社會，就不太好用。一旦將其運用到社會上，就導致人們消極、遁世、隱居。人們一消極、遁世、隱居，久而久之，結果就是整個社會癱瘓。孔子對這點瞭解得非常清楚。孔子說，不能這樣運用般若智慧。他用了另一個詞語來表達這個般若智慧，表達得非常成功，這個詞語叫「承體啟用」或「化體爲用」[1]。這個詞語太哲學化了，但是生活化的語言我們一時找不到，衹能用一種很哲學化的術語來表達。他就是通過化體爲用的方式來解決般若智慧的消極無爲之問題的。在個人的修爲和修養上，無爲、消極、空掉是非常重要的，也是非常必要的，但是這僅限於個人的修爲和修養。爲了證體，爲瞭解脫，不得不這樣做；若不這樣做，實相般若就呈現不出來，實相般若不呈現，其它幾個般若——境界般若、方便般若、文字般若、眷屬般若就更是呈現不出來。這些般若要想呈現出來就必須要有實相般若，實相般若的呈現必須要通過無爲，沒有其它的辦法。無爲這個思想既深刻又偉大又重要，但是我們不能亂用，一旦胡亂運用到社會上，後果將不堪設想。運用思想的前提，必須是建立在對其的正確理解上。

十幾年前我就堅持一個觀點，對中國的文化不理解就誤解。真理不佔據大腦，邪惡就會佔據大腦，這兩者必然會有一個。你不要以爲自己既可以不學習真理，也可以不接受邪惡。不會的！你的大腦，你的人生，你的靈魂，要麼被真善美佔據，要麼被假丑惡佔據。不可能像你想得那麼美，既不追求真理，也不會被邪惡所佔據。那衹是你的一廂情願，事實上你是做不到的。

我們的大腦之所以被假惡醜佔據，被扭曲的荒謬學說之所以在社會上如此橫行霸道，是因爲我們的真理沒有在社會上廣爲弘傳，我們的真理沒有充斥這個社會。因爲真理沒有充斥社會，這個社會就是一片空白，我們的大腦就是一片空白，大腦一空白，就會被假惡醜趁虛而入。

因爲我們對一個東西不理解就誤解，我們不被光明所佔領，就被黑暗所佔領。我們不可能做到既不被光明佔領，又能夠遠離黑暗。沒有人能夠做到，也沒有社會能夠做到。要想杜絕這些假惡醜，最好的方式就是把真善美研究透徹。這樣即使打死我們都不上假惡醜的當，因爲我們不可能接受那些荒謬學說。

如果每個人都精通儒家、佛家、道家、瑜伽文化，那麼現在社會上那麼多的關於修行、生命領域的淺薄和無知之歪理邪說，我們絕對不會去相信。衹要我們的東方文化得不到復興、得不到弘揚，我們將永遠無法從根本上剷除這些歪理邪說。這就是我們中國文化近百年來空缺所產生的惡果，衹要我們的大腦一空缺，就會有邪惡的東西來佔領，就是這麼可怕。

這個是題外話。我們再講回來。般若智慧既有好的一面，也有不好的一面。好的一面是這種智慧可以讓我們頓悟成佛，讓我們獲得終極解脫和終極覺醒。不好的一面是這種智慧是一種消極智慧、否定性的智慧、被動智慧。而且它是極度消極，因爲衹有越消極，才越能進入到這種智慧中。個人的解脫、覺醒和圓滿，完全離不開這種智慧。但是如果在人世間做事，它就不適用，不僅不適用，反而會成爲社會和歷史前進的障礙和絆腳石。孔子對此認識得十分透徹。

有一個著名的對話，非常發人深省，但不知道這個對話是真是假。有一天，孔子周遊列國的時候，到了當時的周守藏室，即周朝圖書館，圖書館的典藏室負責人就是老子。典藏室是什麼意思呢？就是我們現在的圖書檔案館的意思。圖書館不完全是圖書，還有一些皇家檔案，比如說皇家出台了一些法律法規，需要存檔，一旦存檔就需要有專人來管理。不僅僅是當時的朝代資料需要存檔，還有之前的歷朝歷代的資料都有歷史價值。因爲新帝王上台，需要參照上一個帝王的文書詔令來製定新政策，上一個帝王再參照他之前的文書詔令，也就是說他們都要借鑒歷史。怎樣借鑒歷史呢？就需要保存歷朝歷代帝王的文書詔令。這樣越存越多，幾百上千年下來就形成了皇家檔案館，這些資料都很珍貴也很豐富。

這個專職從事檔案館管理工作的人是誰呢？就是老子。由於他有這個工作上的便利，因此他瞭解整個中國上古時期的歷史、政治、社會之變遷和得失。老子掌握著第一手資料，這些資料別人是掌握不了的，唯有

[1] 此處的「體」指般若智慧，儒家稱之爲「仁」「德性」。「齊家、治國、平天下」即承體起用，化體爲用，貫通體用，由獨善其身轉向兼濟天下，興發文明，實現大德淳化。（參見拙作《〈大學〉廣義》）

老子掌握。老子縱觀千載，得出一個結論：人類的問題出在人類身上。他靈光一閃，般若智慧就降臨了，或者說他開發了般若智慧，因此他有了這個洞見：人類的問題出在人類身上，而無爲是解決這個社會問題最好的也是最終極的方式。用佛家的話說，老子這個時候就頓悟成佛了，獲得了人生的圓滿和徹底的覺醒。

覺醒後的老子跟釋迦牟尼不一樣，釋迦牟尼頓悟後當場就準備進入涅槃，也就是當場準備死亡，因爲他覺得活著沒有價值、沒意思，不想活了。據說有一個神，名字叫帝釋天，從天上降下來苦苦哀求，說：「佛陀啊，你開悟之前發過的願還記得嗎？你說如果哪一天你開悟了，一定要普度眾生。現在你開悟了，難道你忘了自己的誓言了嗎？」佛陀說：「你不知道，眾生有多難度。不是我不想度，而是我度不了，與其度不了，不如我乾脆先你們走，我眼不見心不煩還不行嗎！」這是我們白話文的解釋，當時文言文的說法就是：「止止，我妙法難思！」「止止」的「止」是什麼意思呢？就是佛陀告訴帝釋天，你別再說了，你別再說了，就是這個意思。爲什麼別再說了呢？因爲「我妙法難思」，就是我所悟到的那個終極真理啊，太不可思議了！「不可思議」的意思就是即使我說了你也聽不懂，既然這樣，那我還說它幹什麼呢？不是我不想說，而是我說了你也聽不懂，或者你即使聽懂了，也不會照著做。第一個是你聽不懂，第二個是你聽懂了也不會照著做，那我何必說得口乾舌燥的呢！因此不說才是最好的方法，所以我要涅槃。這個帝釋天又苦苦哀求，說「那不行，你不能忘了你的誓言」，如此說了一番話。之後佛陀又來一遍：「止止，我妙法難思！」然後這個帝釋天仍然不依不饒地在那裡說：「佛呀，你要慈悲，佛呀，你要怎麼怎麼樣。」佛陀又說：「止止，我妙法難思！」這個帝釋天又勸佛陀，最後佛陀說：「行了，我怕了你還不行嗎！好好好，我不死了還不行嗎？我說法，我說法。」

這個故事的真實程度到底有多少我們不知道，經典就是這樣記載的。經典明確地記載佛陀一開悟就準備死，就是準備涅槃，是這個帝釋天三次請求佛陀講法，所以我們現在才能夠聽聞到佛法。我們應該感謝帝釋天，如果沒有他的三次請求，那我們就不可能聽到這麼美妙而深奧的佛法。如果沒有他的三次請求，那麼這個偉大的智慧剛誕生就消失了，它甚至消失得比曇花還要快，曇花還會現一現，它連現都不現，就衹是閃一下，就隱沒了、消失了。所以我們姑且相信這個故事是真的。我們太感謝這個帝釋天神了，正是因爲他三次的苦苦懇求，才有佛陀四十九年的說法，才有無邊之佛經流傳到全世界，啟迪我們暗昧的眾生，使我們消除暗昧，獲得光明；使我們消除愚蠢，獲得智慧！

那麼老子就沒有帝釋天這樣的人來請求傳法，所以我們就得不到他的親自教導。老子是在哪裡開悟的？我們不知道，史書上沒有記載。但是《道德經》的存在，能夠證明老子百分之百是一個開悟者，因爲一個非開悟者是寫不出《道德經》這樣的文字的。有《道德經》這樣的文字，就證明它的作者一定是一個開悟者，這是沒有任何疑問的。這個證據不是歷史上的證據，而是學理上的證據。但老子是怎麼開悟的？是在哪裡開悟的？多大開悟的？開悟後又做了什麼？這些我們全然不知，因爲歷史沒有記載。總之，在我們中華大地上也誕生了一個中國式的佛陀，這個中國式的佛陀名之曰老子，他的代表作《道德經》就是證明他是佛陀的證據。

老子開悟後跟佛陀一樣消極，他說，算了算了，人類沒希望了，我還是走吧。他就騎著青牛不辭而別，開始逃跑。雖然他沒死，但是他跟死了也差不多，或者說跟涅槃差不多，甚至還不如涅槃呢。他騎著青牛是準備逃遁了。爲什麼逃遁呢？他認爲，這個世界沒有救了，人類再也沒有出路和希望了，我說法有意義嗎？沒有意義了。「我妙法難思」，我說了他們也聽不懂，即使聽懂了他們又不照著做，所以我還是消停吧，我不說了，我騎著青牛跑吧。他就往西邊函谷關的方向跑去。

幸虧函谷關關長尹喜會望氣，他一望，看到從東邊洛陽那個方向飄來了一股沖天紫氣，這個紫氣正在往西邊移動，他就得出一個結論：定有聖人往西走，也就是往他這個方向來。他就坐在函谷關上等待，等待這個即將到來的聖人。等了幾天，果然發現一個氣宇不凡、超凡脫俗的老漢騎著一頭不起眼的青牛，準備經過關口往西去。那個時候的函谷關以西就是戈壁灘，就是沙漠，就是苦寒之地，這就是所謂的「西出流沙」。他就問這個老先生：「爲什麼要往西邊去啊？」老子就說：「這個世界沒救了，我不想待了，我要逃離這個社會，這樣我才眼不見心不煩啊。」他就說：「那不行，你非得給我留下點什麼，我纔能放你走。」所以老子等於是被官吏尹喜挾持了，這一挾持就挾持出了一部《道德經》來。所以我們能夠聽到《道德經》，能夠看到中國的佛陀所講的法——《道德經》，應該感謝尹喜。是尹喜把老子半路打劫下來，逼著他，請他「強

爲我著書」，才有了《道德經》。

這個故事在司馬遷的《史記》裡是有明文記載的。《史記》記載，尹喜攔截住了老子，「強爲我著書」。這裡妙就妙在一個「強」字上。「強」是什麼意思？就是你想寫也得寫，不想寫也得寫，我管你對這個世界是失望還是希望，既然你是一個開了悟的聖人，你不留下隻言片語就想跑，沒那麼容易，我尹喜是誰，我是好惹的？你必須給我寫點什麼。「強」這個字用現在的話來解釋就是勉爲其難，就是命令。所以老子很無奈，只好寫了五千言的《道德經》。寫完了就把它交給尹喜，說：「我可以走了嗎？」然後尹喜說：「走吧，走吧。」老子就西出函谷關，不知所終，就是老子出了這個函谷關後，他騎著青牛騎到哪裡去了？不知所終，就是不知道他死在哪裡了，也許死在了新疆，也許死在了阿富汗，也許死在了崑崙山、祁連山、天山等，各種可能性都存在。總之他騎著一頭牛一直往西走，走著走著就不見了。

據說老子開悟（我們中國人不叫開悟，而是用另外一個詞——得道來表達。其實得道就是印度人所說的開悟，就是我們瑜伽所說的明心見性）或得道後，孔子從現在的泰山腳下的魯國出發到了現在的洛陽去拜訪老子。據說老子比孔子大二十歲，孔子是執弟子禮去見老子的，因爲老子是得道之人，又是一個年齡很大的人，屬於孔子的父輩，所以孔子見他的前輩自然是要執弟子禮的。

孔子對老子行完禮後，說：「敢問道？」就是孔子向老子問道，老子沒有回答。孔子問的是什麼呢？問的是何道能拯救天下，也就是用什麼辦法能夠把已經黑白顛倒、禮崩樂壞的天下挽救回來。因爲孔子一輩子念念不忘的就是這個事情，所以他就拿這個問題去問老子，看看老子能不能給他一些正確的指導。老子沒有直接回答他，而是伸了一下舌頭對孔子說：「子來。」子是尊稱，就是先生的意思。子來就是先生您過來。孔子往前趨近了兩步，老子問：「視吾舌在否？」意思就是你看看我的舌頭還在嗎？孔子說：「在呢。」他又張開嘴，說：「你看我的牙還在否？齒還在否？」那時的老子已經很老了，估計有七八十歲了。孔子說：「不好意思，你的牙不在了。」老子就問他：「爲什麼齒亡而舌存？」意思就是爲什麼我的牙齒掉了而我的舌頭還在呢？孔子說：「不知道爲什麼你的舌頭還在，而牙不在了。」老子見孔子答不上來，就說：「因爲牙齒堅硬，舌頭柔軟，堅硬的早壞，柔軟的長存。」因爲舌頭是沒有骨頭的，它是至柔之物，所以柔弱而永存；牙齒很剛硬，牙剛而早落。「早落」就是沉沒崩壞的意思。老子希望通過牙齒跟舌頭的區別來點化他的後學孔子。

儒家不承認這個故事，認爲它是瞎編的。道家則一直拿這個故事津津樂道，說你們儒家的祖師孔子見我們的祖師老子都是執弟子禮的，而且你們家的祖師還冥頑不化，因爲我們家的祖師點化了你們家的祖師半天，你們家的祖師孔子卻如聾如啞，不堪教化。這是道家自抬身價的一種做法，但儒家不承認。儒家說這個故事純屬瞎編，我主孔子就沒見過老子，更沒有見過老子後的這一番對話。現在是公說公有理，婆說婆有理，這是一個千古公案，直到現在還懸而未決。到底這是一個歷史事實呢？還是一個道家編出來的故事，以自抬身價而貶低儒家的行爲呢？現在不好說。咱們先不管它的真假。

我們講這個故事是要告訴大家另外一個啟迪。什麼啟迪？就是道家追求的是無爲智慧，儒家追求的是剛健人生，可謂「儒家如齒，道家如舌」。孔子認爲人就應該像牙齒一樣剛健地活著，要「明知不可爲而爲之」。他雖然明知這個世界不可拯救了，也決不當逃兵，活一天就要給社會一天以正確的導向，哪怕爲此獻出生命也在所不惜。也就是說他寧願站著死，也不願偷著生。這就是儒家。他明知道牙齒的生命沒有舌頭的長，那又如何？難道生命是以時間的長久來衡量的嗎？你如豬狗一般地活，即使活到一百歲又將如何？我衹要能轟轟烈烈地活到五十歲，就足矣！如果讓孔子選擇，是轟轟烈烈地活到五十歲，還是如豬狗一般地活到一百歲？他毫不猶豫地選擇五十歲，而不要那一百歲。「老而不死是爲賊」就是孔子說的。「老而不死是爲賊」，暗中指那個老傢伙都活到七八十歲了還不死。你以爲你是誰？你如豬狗一般地活那麼老，你已經不是君子了，你是一個賊，是一個被萬人唾棄的小人，有什麼了不起？縱使你的舌頭存活一萬年，我也不稀罕，我就喜歡轟轟烈烈地活五十年，哪怕三十年都夠了。人活的是價值，活的是意義，而不是歲月。如果像烏龜一般地活，即使活上一千年又有什麼價值？沒有價值。你即使活一萬年乃至活十萬年，也是只烏龜，有什麼意思？這樣的烏龜我不想當。這就是儒家。

孔子是很瞭解般若智慧的。他瞭解以後，不是棄而不用，而是承體啟用，是妙用。他是把老子的那個般若之體轉成用，化柔爲剛，化消極爲積極，化否定爲肯定，化被動爲主動，把般若智慧巧妙地暗藏在積極進

取之中。完成這一步工作的人是孔子。可見孔子的智慧之高明、博大、深遠，無論把孔子說得多麼偉大、神聖都不爲過，無論給他人世間多高的榮譽都不爲高。這是對人類的一次拯救，不然孔子基本上就可以斷言，後世一定會把無爲智慧誤用，一旦誤用將後患無窮。孔子正是清晰地看到了這一點，才另開智慧之門，另辟智慧之路，爲我們中華民族指引了一條陽剛、積極向上的路。這條路暗含著般若之用，是以用代體，化體爲用。所以說中國的儒家智慧是在佛家、道家、瑜伽止步的地方起步的，這個智慧之偉大令人不敢想像。

再回到無爲智慧上。大家不要以爲我讚美孔子，就似乎在否定這種無爲智慧，不是這樣的。無爲智慧本身也是非常博大精深的，就這個智慧本身而言，它的價值是不可估量的。衹是我們將其運用到社會上之時需要改造一下。它本身是非常偉大的智慧，我們一點都不敢輕視它。現在的人，不要說領悟儒家了，就連證入般若智慧本身都很困難。整個印度文化五千年的努力就是爲了證入實相般若，這是什麼概念？你們體會一下，整個印度，這個佔世界四分之一人口的國家，從它誕生起一直到現在，五千年來，都在追求一個理想：獲得般若智慧。他們不斷地渴望、研究、思考，最後才好不容易融入到般若智慧之中，可見這個般若智慧不是那麼容易證悟的。印度人用幾千年追求一個東西，就證明如果這個東西沒有價值，他們不會一代又一代、一代又一代、一代又一代地去追求、研究、思考、證悟的。所以說這個般若文化非常偉大。但是，比般若文化更偉大的是我們儒家文化，但我們不能因爲儒家文化偉大就可以覆蓋或抵消般若智慧本身的重要性和偉大性。所以佛家文化和道家文化仍然有儒家文化所不可取代的價值。雖然佛道文化止步的地方就是儒家的起點，但不能因爲儒家超越它們，我們就可以不要它們而衹要儒家文化。因爲佛道文化有其不可取代性、永恆性和終極含義。「終極含義」的意思就是衹要人類存在一天，這個文化就不能消失。不然，人類沒有這樣的文化啟迪，沒有這樣的文化浸潤，沒有這樣的文化指引，必然要出問題。這就叫終極性。哪些文化具有終極性？儒佛道和瑜伽文化都有終極性。「終極性」的意思就是永遠不可以消失。

我們再回來講「痛苦背後的那個覺知」。「那個覺知」就是般若智慧，這個般若智慧是靠什麼來獲得的？靠消極的方式來獲得。消極的方式具體地說就是「不是身、不是心」，你不要和你的身認同，也不要和你的心認同，你要跟誰認同？你誰也不認同，如果非要找一個認同的对象，你就和上帝認同。你就是上帝，你高高在上地俯視著這一切，冷漠、隔岸觀火般地看著你的身和心，這樣你的身和心就會最大限度地得以恢復。這有點像你在手上不小心割了一個口子，你根本不用管它，過兩天它自然就會長好，這就是身體的自我恢復能力。每個人都有極強的自我恢復能力，我們之所以恢復不了，就是因爲我們對身體太控制、太霸道。你衹要從身體裡撤離出來，身體就自行恢復了。你別以爲做到這個很容易，實際上是很難的！讓你做一點什麼比較容易，如果讓你什麼都不做，只在那裡冷眼旁觀，比打死你都要難受。但是經過訓練是可以做到的。要把你訓練得真的不管它了，無論它是死是活，你都放手不管了，身體就會自我恢復了。這就像那個整天想自殺的富翁一樣，他的抑鬱癥是不用治療的，他衹要去玩玩沙子，玩玩螃蟹，聽聽海鷗的鳴叫，看看大海，享受享受海上的日出日落就可以了。把自己的身心忘掉，不僅你的精神問題會得到恢復，身體問題也會得到恢復。這就是達到身心的安寧明淨的一個非常好的方法——無爲法。

它不僅是達到身心安寧明淨的一個十分有效而徹底的方法，也是讓我們開悟覺醒的一個非常有效的方法。你要想開悟覺醒，就必須從身心中掙脫出來，不能把自己陷落在已有的身心之中。如果把自己陷落在已有的身心之中，是不會開悟覺醒的。開悟覺醒的人一定是一個能夠超越出來的人。所謂人在局中迷，你之所以迷是因爲你在局中，衹有你不在局中了纔能開悟。你之所以活了半輩子乃至一輩子，越活越愚昧而不是越活越智慧，不是越活越開悟，不是越活越覺醒，就是因爲你陷在了自己的身心之局中。

身心裡面有很多個局，就是有很多個小房間、地下室。你把自己躲在那些小房間、地下室，越躲越深、越躲越深、越躲越深，就會越活越累、越活越煩惱、越活越沉重、越活越愚昧。反之，衹有跳出什麼纔能看清什麼。如果你想瞭解自己的生活和人生何以如此糟糕，自己的身心何以如此沉重、疾病叢生，唯一的也是最好、最直接的辦法就是盡快地跳出來。跳出身心看身心，跳出生活看生活，不敢說你會大徹大悟，但你至少會有一個小悟，領悟到很多東西。就相當於是「欲窮千里目，更上一層樓」，你要想看清一些事情，就要把自己往上提到一個更高的高度才可以。

人在局中迷，就是因爲你在局中或在事中，這個局、這個事使你一葉障目，你才看不清的。因爲看不清，所以就擰著來，越看不清就越擰著來，越擰著來就越看不清……最後產生很多惡性循環，不僅精神被擰得不

成樣子，身體也被擰得百病叢生，最後就疲憊不堪。那麼現在你跳出來，你不是身也不是心，跳出身體看身體，跳出心靈看心靈，跳出生活看生活，跳出存在看存在，跳出宇宙看宇宙，跳出歷史看歷史，跳出思想世界看思想世界，就會有一個頓悟，有一個很大的啟迪。所以它不僅僅是獲得身心安寧明淨的一個途徑，還是讓你由小悟到大悟乃至大徹大悟的一個途徑。這就是這節經文所要教導我們的。

有一個禪宗的故事非常生動地說明了這個道理。禪宗有一個得道大師，他得了很嚴重的疾病，很疼痛，臨死的時候就在那裡喊：「哎喲，哎喲！」他的弟子在旁邊說：「師父，您能不能別喊了，您可是得了道的大師，怎麼也像個俗人一樣，得了點病就哭爹喊娘的。這可千萬不能傳出去，這要是傳出去，我們做弟子的都替你丟臉。你能不能小聲一點，或者說你最好別喊了。」他說：「我是因爲痛才喊的，如果不痛誰會喊啊？但是除了身體這個痛，我還有一個不痛的，你想不想知道？我在臨死之前，把那個不痛的傳給你好不好？」他的弟子說：「太好了！我一輩子跟著你，就是想學你那個不痛的，就是希望你在臨死之前傳我一個秘訣，你現在終於要傳了，我太高興了。」然後那個弟子就趕緊向前趨幾步說：「師父有什麼秘訣？請您告訴我那個不痛的。」他由於全身疼痛，只好使盡最後一絲力量勉強地坐起來，之後轉身就把自己床上的那個枕頭（過去的枕頭不像現在的枕頭，過去有的枕頭是用一整塊如城牆磚一樣大小的玉做成的，很沉很沉，它是一塊玉石，被雕刻成猶如一個小孩子趴著的樣子，頭就睡在小孩子的背上）拿起，使勁地砸向他的弟子，說：「你不是想知道那個不痛的嗎？這個就是不痛的。」砸完後，他就往後一倒，死了。古代的禪師都是來去自由、生死自在的，想死就死，想生就生，說走就走，把眼一閉，往後一躺，就走了。那個「不痛的」是什麼？就是般若，具體地說就是那個既不是身也不是心，在身心背後的覺知。痛的是身體，痛的是心靈，那個覺知是永遠不可能痛的。所以在我們痛的背後還有一個不痛的覺知，覺知即般若。我們也要做到這一步，衹有做到這一步，才能夠生死自在或生死自如。

一個修行人必須做到生死自如，如果做不到這樣，就證明你連修行最基本的水平都沒達到，也就是說你半輩子都白修行了。修行的最低標準就是生死自在。怎樣實現生死自在——不被生死所迷，當得了生死的家，作得了生死的主？一句話就能實現：生前長期地做到不和身認同，不和心認同，就可以了。即使你的身體生病了，仍然不跟這個有病的身體認同，即使你的心靈痛苦了，也不跟這個痛苦的心靈認同，總之無論生也好，死也好都是它們的事情，你高高在上，勿自不動。看著你生死的那個看、那個主體就是不生不死的。因此超越生死一點都不難，貴在堅持。生前就要經常這樣訓練，衹要稍作訓練，在死亡現前的時候你就能夠「嘩地」一下出來。這個「出來」不是靈魂出竅，而是指你的那個覺知出來。冷眼旁觀地看著身心死去，就是所謂的超越生死。這只是修行的最低級的功夫，衹能叫超越生死，不等於大徹大悟，不等於成佛，它距離大徹大悟或成佛還很遠，在這個基礎上還要再往前走才能成佛。但是最低限度你要達到這個水平，如果連這個水平都達不到，那你這半輩子忙修行、修道，忙的是什麼？你還好意思說自己學《瑜伽經》呢，你學《瑜伽經》都學到哪裡去了？你如果連這點小生死都掌握不了，那還能行？

所以修行首先是超越生死或生死自在，其次纔是大徹大悟。大徹大悟是根本成就，超越生死只是小成就，但這個小成就對於一般人來說也是一個莫大的渴求，太多的人被生死尤其是死亡所迫，死亡對人的威脅不僅是在臨死的那一刻，而是一生。你如果突破不了死亡，就突破不了人生。悟死是爲了更好地悟生。太多太多的人在生前都被死亡威脅，成了死亡的奴隸，被死亡嚇得六神無主，做出了很多不智之舉。這都是在死亡威脅下的一種亂了心神和方寸的行爲。如果我們把死亡問題解決了，我們的人生就會真正地放鬆。衹有放鬆才有健康，衹有放鬆才有智慧。我們之所以既沒有健康也沒有智慧，就是因爲我們被死亡追趕著，逼迫著，威脅著，束縛著。因此突破死亡，看清死亡，不畏懼死亡太重要了。衹有不畏懼死亡，我們的身心才會真正地放鬆下來，身心一放鬆就會產生兩個結果：一是健康，二是智慧。

健康和智慧一定來自從容，來自超脫，來自自由和自在。如果沒有一個自由自在、從容寬鬆的內部環境，你整天像一只熱鍋上的螞蟻一樣疲於奔命，怎麼可能有健康和智慧呢？亂中一定會出錯。你要想不出錯，要想讓自己的人生和生活健康一些，智慧一些，光明一些，前提就是你必須自在、自如、放鬆。這樣你慢慢地就有了智慧，就有了從容，做事就不會那麼慌亂、急躁、浮躁、膚淺。此時你人生的智慧、幸福感、解脫感、成就感就會出來。

這也是通過對痛苦背後的那個覺知來達到健康、達到智慧、達到從容。前提就是要超越生死，不超越生

死，我們甭想過好人生。我們之所以過不好人生，就是因爲死亡橫梗在我們的身心之中。死亡不是在臨死的時候才對我們發揮作用，而是像空氣、陽光一樣，一輩子時時刻刻皆對我們發揮作用。只不過是空氣和陽光給我們發揮的是正向作用，而死亡給我們的是負向作用而已。

超越生死是修行人的起點，這很重要。超越的方法是什麼？沒有方法，如果說非要給一個方法，就是這句話：「通過對痛苦背後的那個覺知（來達到身心的安寧明淨）。」

止語與收心

爲什麼要大家止語呢？因爲這是一種收心的方式。我們常人的心，跟五官中的兩個器官聯結得最爲緊密：第一個是眼睛，第二個是嘴巴。我們常人收心的能力還不夠，還沒有達到收放自如——想收就收、想放就放的程度。在還沒有有效地掌控心靈，可以將其收放自如的情況下，幾乎所有人的心靈都是被眼睛和語言所掌控：我們要麼掌控眼睛，要麼就被眼睛掌控；要麼掌控語言，要麼就被語言掌控。

但絕大多數的人都很不幸——其心靈都是被眼睛掌控而成爲眼睛的奴隸，或被語言掌控而成爲語言的奴隸，隨著眼睛或隨著語言到處流浪。眼睛看到哪裡就把我們帶到哪裡，我們也就跟到哪裡，而眼睛讓我們看到什麼，我們就成爲什麼，所以眼睛是我們的主人，而我們是眼睛的奴隸——簡稱「眼奴」。還有語言，語言到哪裡，我們就跟到哪裡，我們是語言的奴隸。

非常多的人是出於空虛、出於失落、出於無聊才喋喋不休的。他們內心巨大的空虛感無法排解，內心巨大的失落感無法排解，內心巨大的無聊感無法排解，就只好通過說話的方式，來試圖排解自己的空虛感，排解自己的失落感，排解自己的無聊感。因此全人類都有一個很不好的毛病：愛說話。他們不管這個話有沒有用、有沒有意義，都一直在那兒說個不停。有一些愛說話的人甚至是從早到晚不停地在那裡說呀說，說到最後，他們都不知道自己在說什麼了。他們衹是爲了說而說，不管說什麼都行，沒話就找話說，總之就要說個不停。

當我們不知道自己在說什麼的時候，其實就是我們心靈丟失的時候，而且是我們把自己的心靈弄丟了。我們是通過什麼樣的方式把心弄丟的呢？通過各種無意義、無價值、無聊的廢話，我們不停地說呀說，終於把我們的心說散了，也說丟了。當人們在說廢話的時候，就是人們無心的時候，就是人們的心靈丟失的時候；當人們停止說廢話的時候，就是人們把心找回來的時候，就是人們的心靈回歸的時候。

爲了讓心回歸，我們要做的第一件事情就是盡可能地少說話，最好不說話。我們衹要不說話，馬上就感覺到心是在場的，一段時間不說話，就能把心找回來；我們廢話越多，就越發現自己的心不在了——它往哪兒去了？我們不知道，只知道它丟失了。爲了實現覺醒、智慧和解脫的目的，首先得把心找回來。我們的心都不在了，下一步就不用談什麼覺醒了，也不用談什麼智慧了，更不用談什麼解脫了。心都丟了，還妄談覺醒？我們往哪兒覺醒呀？靈魂都丟了，還妄談智慧？我們往哪兒智慧呀？生命都丟了，還妄談解脫？我們往哪兒解脫呀？

因此修行人視廢話如不共戴天的仇敵！當哪天我們從內心深處痛恨廢話的時候，就是我們走向覺醒之路的時候。這是判斷一個人是修行人還是常人的重要的標準、重要的分水嶺。當一個人還在廢話連篇的時候，還不知道自己在說什麼的時候，他是不可能成爲修行人的。「他不知道自己在說什麼」是指，我們可以通過他的表情、他的眼神，明顯地發現他自己都不知道自己在說什麼——他只是順著嘴巴往外「淌」語言，順著嘴巴往外「冒」語言，到底這些語言是什麼意思，他是不知道的，因爲這些語言都是他沒有經過大腦思考就說出來的。他就像一個「夢遊癥」患者一樣，就像一個在說夢話的人一樣，總是半夢半醒、迷迷糊糊的。晚上他在說夢話，白天他還在說夢話——白日夢的話。我們能夠看到他是處在一種半夢半醒、迷迷糊糊的狀態之中說話的。當一個人處在這樣的說話狀態的情況下，他永遠不可能成爲一個修行人。

成爲一個修行人最低的標準，就是他知道他的每一句話是在說什麼，他不會丟失自己任何一句話。這個「丟」指的是：當他說這句話的時候，他的心不在場，或者說這句話雖然說了，但是跟沒說一樣。任何一個修行人，都不會丟失自己的任何一句話，尤其是一些重要的概念、重要的話，那就更是不可能丟失了，這是一個修行人最低的標準。如果一個人還沒有戒掉廢話，這個人永遠不可能成爲修行人。「戒掉廢話」是成爲修行人的最低標準，可是就連這個標準，我們全國的所謂的「修行人」竟然沒有幾個能達到。我見過很多很多的修行人，他們聲稱自己學道十年了，或學佛二十年了，或學瑜伽多少年了，但是他們並沒有戒掉廢話；正好相反，他們還培養了愛說廢話的毛病。那這樣的人就沒有救了。不戒掉廢話，他們連修行的門都還沒入呢，連修行的路都還沒有上呢。

一個稍微踏上修行之路的人，一定是把自己說廢話的毛病徹底根治的人。修行人一定要把它根治，將其

視若生死仇敵：你在，我就不能在，你不在，我纔能在，我倆不能并世而存。若不能對廢話視如生死仇敵，修行人永遠沒有辦法踏上修行之路，這是鐵律！無人可以例外，你最好別有「我可能會例外吧」的想法，我現在就給你忠告——沒有例外，你最好別嘗試一邊修行，一邊說廢話的做法。青春苦短，白駒過隙，一年一年的時間是過得很快的，你想浪費是非常容易的，一輩子也就幾十年，一晃眼就過去了，所以你最好別亂嘗試。

古人的經驗，你還是尊重一點比較好。以我們古人的經驗，沒有人一邊說廢話，一邊修行有成就的，沒有任何一個人是這樣。不管你學佛、學道、學瑜伽還是學什麼，第一件事情就是淨化語言，廢話（無意義的話、不重要的話）打死你也不說。要把「杜絕廢話」視若自己的眼珠子一樣，你絕不允許有任何的東西進入到眼睛裡去，那麼「杜絕廢話」就像杜絕讓任何東西進入眼睛一樣，如果做不到這一步，你將永遠踏不上修行之路。沒有人可以例外。所以這不是聳人聽聞，一定要將廢話視若生死仇敵：它在，你就不能在；你在，它就不能在。

修行人一定要過「眼睛」和「語言」這兩關。從修行的第一天起，下定決心永不再說廢話，這就是戒律。戒律就是戒律，戒律就是不可逾越的，能逾越的就不叫戒律，所以修行人必須做到永不再說廢話。有時候不說廢話會導致場面尷尬，尷尬就讓它尷尬著，再尷尬也不說，修行人就是修行人，修行人要有修行人的樣子。修行人沒有責任和義務去調節尷尬，沒有義務爲了打破什麼尷尬或打破什麼沉悶的氣氛，而沒話找話：「今天天氣挺好的，比昨天強，比前天更強」「這一個禮拜來，天氣都沒有今天好」等等。一會兒聊聊這個，一會兒聊聊那個，這是不可以的。

一個嚴格的修行者，無論遇到再尷尬的場面，廢話就是廢話，不說就是不說，必須做到這一步！除非這句話非說不可，才選擇說；可說可不說的，選擇不說。就是修行者所說出來的話一定是重要的話，若這句話說也行，不說也行，修行者立即選擇不說。慢慢地，語言的改變就會導致心靈的改變，語言的規範就會導致心靈的規範。我們覺得那個原始森林很混亂，是嗎？而現在我們的心靈是散亂無序的，它簡直比原始森林還混亂，從來就沒有一點點地規範過、整頓過，怎麼辦？

首先，就從整頓我們的語言做起。我們把自己的語言整頓過來，就是把自己的思維整頓過來——把自己混亂的、無序的、混沌的、顛倒的思維逐漸地規範起來。那麼開始時通過什麼來規範思維？通過語言。因爲我們的語言跟我們的思維直接相關，有什麼樣的語言就有什麼樣的思維，它們是互爲因果的。所以我們現在就從語言下手，先讓自己的語言規範起來：我們所講的每一句話都要有頭有尾，它在邏輯上是完整的，在層次上是分明的。語言的規範要從每一件小事做起。

我在很多地方都聽到馬路上的人在電話裡連地址都說不清。比如，有一次看到一個人和其他人在打電話，估計是電話那一頭的人問他：「你在哪兒呢？」他說：「我就在華強路這邊呢。」我們不要以爲這是小事，其實這個事情反映的問題很嚴重：這是一個思維極度混亂的人說出來的話。「我在華強路這邊呢」——「這邊」是哪一邊？一個思維清晰的人，永遠不會說「我在華強路這邊呢」或「我在這個外灘廣場這邊」，「華強路」和「外灘廣場」那麼大，你具體在「華強路」或「外灘廣場」的哪個方位？所以，這樣說話的人一定是一個思維混亂的人。

若是一個思維清晰的人，他一定會說：「我在某路的某頭、某段、某門牌號，我的對面是一個怎樣的標誌性建築。」假設這個標誌性建築是人民大廈，他就會說：「我在華強路東段人民大廈正對面的天橋下面的馬路邊。」思維清晰的人就應該要這麼說。這樣的語言纔是正確的語言。他這麼籠籠統統地說「我在華強路這邊呢」，就會讓對方摸不著頭腦：「天哪，那個華強路那麼長，有好幾里路遠，你具體在哪一個路段的邊上？」但他永遠也說不清，還跟對方爭吵：「我不是跟你說了好多遍了嗎，我在華強路這一邊呢！你還要一遍一遍地讓我說，你好笨哪！你腦子怎麼了？我說了我在華強路這一邊呢！」是他自己表達不清楚，還說對方笨，他從來不檢討自己的錯誤，從來不認爲是他自己沒說清楚。

再比如，我經常在馬路邊聽到有人打電話說「我在十三路公交站上呢」——「公交站」是哪一邊的公交站？因爲任何一個公交站都有正反的兩個方向：就是兩個方向有來有去，來的方向是在道路的這一邊，而去的方向是在道路的另一邊。「我在十三路公交站上」是指十三路公交站的哪一個方向的站？是去的那個方向的站，還是來的這個方向的站？請說清楚，你是在去的那一邊？還是在來的這一邊？你是在南邊？還是在北

邊？

所以，我經常開玩笑說：「能把地址說清楚的人，他的學歷至少是博士，博士之前的人永遠把地址說不清楚。」不知道怎麼回事，一般人永遠把地址說不清楚。我經常在一些辦公樓下面，聽到有人打電話：「我到了。我在某一個大樓的下面。」如果這個大樓很大的話，「大樓的下面」的表述就不夠清楚，你是在它南邊的樓下，還是在北邊的樓下，是在東邊的樓下，還是在西邊的樓下？如果這個大樓的門有編號，你是在一號門前面，還是在二號門前面，抑或是在三號門前面？我們一般人都沒有講清楚。

不要以爲這是在抬杠，這是在較勁兒，其實這裡面反映的是我們思維的邏輯的清晰程度，邏輯的清晰程度又代表我們精神的清晰程度。語言是精神的外化，你有什麼樣的精神就有什麼樣的語言。如果你的語言很混沌、很混亂、很無序，那就證明你的思維、精神也很混沌、很混亂、很無序。這不是小事，這是天大的事情！所以讓你說清楚你到底是在這個樓的哪一個門，你是在南面的樓下還是北面的樓下，表面上看是在跟你較真，是在跟你糾纏南北的方向，實際上是在糾纏你思維的清晰程度。從中可以看出你的思維到底有多少清晰。

可能是我從小就受過邏輯訓練吧，我小的時候從來不犯這樣的錯誤。比如說我到一個樓下後給樓上的朋友打電話，我會這樣說：「我在樓下第幾道門的門外，離門大約三米遠的地方。」把地址說清楚是一種習慣，我從小就有這樣的習慣。如果我到了某個地方，一定會這樣說：「我到了，我在第幾號路的第幾段，我的對面是某一個標誌性建築或者是一個著名的廣告牌，廣告牌上面是趙本山的照片，我就在有趙本山照片的那個廣告牌的下面的東邊的大約十米遠處，我站在那裡等你。」我平時一定會這樣說話。我們不要以爲這是小事，這裡面反映的是我們精神的狀態，反映的是精神有沒有受過訓練。一個精神受過訓練的人，他平時說話的邏輯都是極爲清晰和完整的，就是平時很不經意間說的一句話，也是邏輯清晰和完整的一句話。那麼他正式說話的邏輯就更是清晰和完整了。

這是收心的第一步——讓心回來。心一回來，他就不會再混沌、不會再混亂、不會再顛倒了。所以他有多麼混沌、多麼混亂、多麼顛倒，就證明他的心丟失了多少；反之，他的心回來了多少，就代表他的思維有多少清晰度、多少層次和條理；那麼整個心都回來了——任何一個人，衹要他的心回來了——他的思維一定是清晰的，他的表述一定是完整的，他的語言一定是明確的。這是絕對不會例外的。這就是收心。

「三調」的重要性

「三調」即調身、調息和調心，這是進入皇冠瑜伽之門的必備條件。這「三調」我們不知道強調過多少遍了，大家也聽夠了，甚至有一些老學員都能把它背下來了，但是幾乎沒有任何人嚴格地去執行。可見我們還是把學問建立在理論之空談上，而不是落實到身心的實踐中去。衹要不實踐就不是皇冠瑜伽，衹要不實踐就不是東方文化，包括皇冠瑜伽在內的整個東方文化皆是嚴格地建立在實踐之上的。我們要將過去的空談十丈改爲現在的實踐一丈才可以，因爲空談十丈不如實踐一丈甚至一尺。我不知道爲什麼這個社會如此地熱衷於空談和逞口舌之能，而又那麼地不熱衷於實踐。我們要通過身心去體悟這些道理，要去洞察而不是思辨，要去親歷而不是猜測。但是現在天下滔滔皆坐而論道，沒有一個人願意踏踏實實地去體證一番，去實踐一番，去洞察一番，都像貓玩耗子似的在那裡玩弄名詞概念——我們就是「貓」，概念就是「耗子」，貓抓到耗子後並不急著吃，而是玩夠了纔吃，我們就是這樣玩弄名詞概念的。

用整個生命或心靈去洞察這些概念背後隱藏著的含義和內涵，纔是真正地做學問。但我們現在都不是在做學問，都衹是在那裡賣弄名詞術語，向別人炫耀自己的知識和學問以滿足虛榮，這還是面子在作怪。把學問做成這樣就不叫學問了，而叫虛榮。這個虛榮有的時候是通過金錢的堆砌而來，有的時候是通過權力的粉飾而來，有的時候是通過知識的裝點而來……不管是通過什麼方式而來，我們最終的目的都是爲了實現虛榮，而不是實現覺醒和解脫。

包括我們皇冠瑜伽在內的整個東方文化，都旨在追求覺醒和解脫，這個目標是亙古不移的。故東方文化不是用來供我們賣弄學問以實現虛榮的，這一點很重要。如果這些道理不明白，那麼我們連皇冠瑜伽之門都入不了，更別提登堂入室了。可見我們的起點非常低，連這些基本的道理都沒有弄明白就參加了這七天的修學；在過去能夠參加這種七天修學的人，根本不需要再講這些道理了，因爲他們不僅早就明白了這些道理而且前半生就是這樣做過來的。他們不是把知識和學問當成裝點自己的手段，而是把它們當作完善自己和覺醒自己的途徑。

孔子在《論語》中就說過「古之學者爲己，今之學者爲人」這樣的話。孔子說，有兩種學者，一種學者是爲人之學，一種學者是爲己之學。孔子發現了他那個時代幾乎所有的人學習不再是爲了完善自己的人格或發明自己的心性了，他們學習的目的，小則爲了虛榮，大則爲了沽名釣譽以得到晉陞等等。所以孔子非常痛心疾首地說「今之學者爲人」。因爲孔子那個時代的人學習的目的與前人相比，已經發生了根本性的變化，他說夏商周這些真正的聖賢們學習是爲了昇華自己、覺醒自己和完善自己的，不是爲了別人：不是爲了讓別人不嘲笑自己，不是爲了讓別人高看自己，也不是爲了獲得功名利祿，等等。爲了讓自己變得更高尚，讓自己的身心氣質發生變化，讓自己回歸本原，讓自己超越生死，讓自己獲得解脫……這樣的學習只與自己有關而與別人沒有任何關係，孔子說這樣的學習是「爲己之學」，這纔是真正的學習。

其實不僅儒家提倡爲己之學，佛家和道家也在提倡。但今天我們包括瑜伽在內的東方文化，差不多都成了爲人之學，而不再是爲己之學了，不僅講之人的動機不在學問本身而在學問之外，而且聽之人的動機都是指向別人和社會，而不是爲了讓自己獲得終極覺醒和解脫的。所以我們要想回歸學習之本意，就必須明白我們是爲誰而學：是爲他人和社會而學還是爲自己而學，是爲人之學還是爲己之學。如果這個關鍵之處搞不明白，我們的發心和動機就容易出錯，發心和動機一旦出錯就相當於種子埋錯了，結果是不可能會好的。所以態度決定結果，種什麼樣的種子就會開什麼樣的花，種子種錯了花朵就不可能開得對。

我們三調所要達成的目標，無非就是扭轉大家過去各種各樣不良的習氣和學習動機，引導大家回歸正道，僅此而已。故三調的每一調都十分重要，希望大家把它們重視起來並落到實處，萬不可輕忽而過。

一、調身

三調的第一調就是調身。所謂「調身」是通過盤坐把身體的姿勢動作調整到舒適、穩定、伸展的狀態。盤坐又分爲三種形式：散盤、單盤、雙盤，盤坐時要確保把上身挺直。我十幾歲的時候，可以說每天晚上都

至少盤坐兩個小時，一直坐了十年以上的時間，直到現在我還經常盤坐。衹要我們堅持盤坐一年以上的時間，我們的氣質就會轉變，我們走路的姿勢也會變化，我們的眼神等表情慢慢地就會脫俗，這就是儒家所說的變化氣質。爲什麼我們無論走到哪裡，都是站無站相、坐無坐相？就是因爲我們沒有給自己的肢體立上規矩，所謂「沒有規矩不成方圓」。要想站有站相、坐有坐相，我們首先要給自己的身體立個規矩——盤坐，衹要堅持十年八年，我們的氣質就會轉變，整個人會變得完全不一樣，這就是所謂的「脫胎換骨」：不僅面色會變紅潤，說話的音質、走路的姿態等行爲舉止會發生變化，而且肢體也盡可能地健康乃至老而不衰。這些聖賢氣像是裝不出來的，即使我們的演技像劉德華那樣好也演不出來。生活中的很多東西衹能在熒屏上演出來，在現實生活中是演不出來的，尤其是氣質，縱使是天下最好的演員都演不出來。除非我們真有氣質，否則有時候越欲蓋彌彰反而越暴露我們的俗氣。那麼我們怎樣才能真正擁有這些聖賢氣象？堅持盤坐。

但是現在有誰注重盤坐呢？事實是沒有人注重。盤坐不能三天打魚兩天曬網，它是滴水穿石的功夫，必須要十年八年地堅持才能見到效果。盤坐能夠把身體和各個關節坐化，把偏氣、濁氣、戾氣、怨氣、怒氣、沉暗之氣和陰晦之氣等不好的身心之氣（我們種種不良的情緒也是與氣有關）坐化。這種轉化就是從盤坐中來的，沒有十年八年的坐功，這些東西是無法轉化的，反之，有了這十年八年的坐功，我們的言談舉止之間就會隱隱含著聖賢氣象，這衹是表面的變化，再往深處看，我們的情緒都會比以前大受控制，我們的心性也會大受淨化。不是我們想讓心性淨化它就能淨化的，事情沒有那麼簡單，衹有氣質轉化後，我們心中的雜念、妄念等才會大幅減少，心性才會得以淨化。這個時候我們對自己、社會、文明文化的理解和認識自然就會大大地透進一層。

很多高深的學問必須是在心智明朗的前提下才能理解的，對於那些心智過於昏暗和顛倒錯亂的人，無論怎麼跟他們講，他們都沒有辦法理解，因爲他們的境界與學問的差距太大而夠不著。特別是儒佛道這些高深的學說，一定是建立在心智健康和清明的基礎之上才行的。那麼怎樣才能讓自己的心智明朗起來？盤坐。所謂坐中有乾坤，這需要我們慢慢地去體悟。我們很多人衹是在那裡坐了三分鐘，就抱怨怎麼沒有看到乾坤，而感受到的都是腰酸背痛。這是急不了的，因爲改變自己是非常困難的，哪怕改變社會都比改變自己容易，我們用了二三十年的時間就把整個中國從一窮二白變成了世界第二大經濟體，但是用同樣的時間未必能把自己變成世界上最富有的人之一——這個富有指的是精神和內在的富有。可見改變自己比改變社會要複雜、艱難得多，我們對自己要有足夠的耐心，堅持盤坐下去，不要覺得坐了三個月什麼感覺都沒有就放棄了，這些都是沒有耐心的表現。我們要慢慢地堅持坐下去，這是滴水穿石的過程，堅持若干年後，驀然回首，往鏡子前一站才發現自己真的變了：自己這張臉和幾年前相比，已經脫胎換骨，臉還是那張臉但又不再是那張臉了，那個氣質、神情完全不是過去的那個氣質和神情了。但這是若干年以後才會發生的變化，不是兩三天就能見效的，所以修行是一輩子的慢功，它跟我們當下的這個時代做所有事情都一味追求速度的做法是完全相反的。我們修行是追求沒有速度，所以不能用社會上做任何事情都一味追求速度的做法放到我們的修行中來，認爲三天就要見效五天就要如何，否則就放棄，這是不可以的。這就是調身，每天都打坐——看書打坐，看電視打坐，聽輕音樂打坐，跟隨著「生命淨土」系列禪修音頻的引導詞打坐，如此日久功深才會發生變化。

我們要成爲一個覺者而不是一個學者，我們修行的目的不是爲了增加知識的。如果想成爲一個學者，我們就不需要任何的修煉，衹需要聽理論就行了——想學佛則聽佛學，想學道則聽道學，想學儒則聽儒學，但這些衹是學問。比學問更重要的是成就，是改變氣質和昇華身心。當死亡來臨的時候，一分功夫頂得上十分學問：我們縱使有再大的學問，死亡一來臨它便灰飛煙滅；我們即使在生前只修了一分功夫，死亡來臨的時候就有一分的作用，修了十分功夫就有十分的作用。所以學問固然重要，但更重要的是實修實證。

二、調息

三調的第二調就是調息。調息就是調整呼吸。把呼吸調整到深長一些就可以了，不用在呼吸上過度在意。因爲衹要把身體調好了，呼吸自然就會好，身體能夠靜止不動，呼吸自然就會慢下來；當我們能夠把心寧靜下來，呼吸就會再一次慢下來。比如，我十八歲的時候就曾經到青城山找了一個山洞專門練習打坐，我們打坐經常是三五分鐘都不呼吸的，其實我們不是不呼吸而是忘了呼吸。我們在那裡打坐，感覺上衹是過去了幾

秒鍾，但事實上已經過去了幾分鐘。當我們覺得自己應該呼吸一下時就有意識地透一口氣呼吸一下，剛把氣呼出去又馬上沉靜下來定在那裡，就像一個人沉在水裡並靜靜地定在水底的那種感覺，不呼也不吸（不等於憋著），一定就是幾分鐘。我們打坐一兩個小時，也衹是呼吸幾次就過去了。

所以不用刻意去調息，不用刻意去憋氣，因爲即使我們想憋也憋不住。當我們保持著雙盤的姿勢不動，再加上心靈極度寧靜，呼吸就自然變得很深長：一分鐘呼吸一次或幾分鐘呼吸一次。過去把這種狀態叫作「龜息[1]」。我們當時在山洞裡一坐就是一晚上，一直都處於龜息狀態，持續了一年之久。我當時修煉的是道家功夫——內丹。你們只知道我會皇冠瑜伽，還不知道我會內丹。其實我把儒佛道的修行方法全部摸索過了，所以現在社會上的修行方法，不管它們是從西方傳進來的，還是從印度傳進來的，還是從日本傳進來的，還是中國本土的，無論它們是高深的還是淺顯的，都沒有超出我當年的學習範圍。而且我當年所學習的都比現在社會上所講的要深刻和周全得多，現在社會不僅是學問沒有了，而且修行方法也是非常的膚淺，都是一些簡單的呼吸方法和姿勢動作，高深的很少有流傳。比如道家的三華聚頂[2]、五氣朝元[3]等這些常見的修行方法在社會上幾乎是沒有流傳的，佛家的修行方法也只流傳了念誦阿彌陀佛的初級法門，認爲阿彌陀佛包含了佛法的全部內涵，這樣其實是把博大精深的佛法嚴重地窄化和膚淺化了。

三、調心

三調的第三調就是調心。調心有兩個要點：一是把心收回來和跟上來，二是大死大活的心態。

首先介紹第一個要點：把心收回來和跟上來。把心收回來，就是把我們這顆四處奔馳的心收到此時此地來；然後是把心跟上來，即我們學習到哪裡，就盡可能地把整個身心調動起來跟到哪裡。爲什麼要跟上來？這樣做是爲了讓師生之間達到同頻共振。在這個同頻共振中就可以把我們身心中阻塞不通的地方振通，而達到改變身心和淨化身心的目的。「同頻共振」是現代語，過去不用這個詞，過去用的是心心相印或加持力。加持力簡稱爲「加持」。「加持」是印度文化最常用的一個術語，後來被佛家吸收，便隨著佛家一起傳到中國來。我們中國很多人以爲加持是佛家的專用術語，其實它不獨佛家所有，包括佛家在內的整個印度文化的各個哲學流派和修行流派，都在強調這個詞，所以它是印度文化中一個基本的核心概念。

什麼是「加持」？就是指一個生命對另一個生命的影響。加持力就是影響力或同化力，在不斷的心心相印中，我們與老師、歷代聖賢越來越同化——主要是我們被老師、歷代聖賢同化。同化就是淨化，同化就是改造，同化就是昇華：把我們低級的身心昇華到老師和佛陀的高級身心中去。

怎樣才能讓這種同化（或加持、影響、同頻共振、心心相印）越來越快速，越來越全面，越來越徹底？方法也很簡單：老師講到哪裡，我們就跟隨到哪裡，我們要始終跟老師保持著如影隨形的同步關係——不僅僅是大腦跟隨，而是整個身心和整個存在皆跟隨，跟隨得越徹底、越全面越好。這些都是非常重要的要點，大家一定要重視，千萬不敢忽略過去。我是一個拒絕閑聊的人，我不講廢話，我也希望你們不要跟我說廢話。你們跟我談學問，我談三天三夜都可以，但你們一旦跟我談家長裡短這些東西，我是非常反感的。因爲這些世間瑣事縱使一萬年也談不完，但我們的壽命不足百年，如果我們把白駒過隙般的不足百年之時間，用在談這些無聊的閑話中，是極爲不妥的，這不是一個修行人應有的做法。我從懂事開始就跟隨師父們修行，我的所有師父都有一個共同特點：不說廢話，我永遠不跟師父們說一些家長裡短的廢話，他們也不跟我說。久而久之我就養成了一個習慣：我不跟任何人閑聊，不管是電話還是當面，我也希望任何人不要跟我閑聊，我們有事就說事，事情說完就走。雖然這些做法近乎無情，但這是珍惜時間和生命的一種表現，我寧願被某些不理解我的人誤解爲無情，也不願意浪費青春。

修行人只管照顧好自己的身心，把過去的那些不良習慣和習氣盡可能地去除，才能把心收回來，成爲一

---

[1] 古代養生家用語。所行吐納術的一種。龜能長壽是世人所知，細觀其能引頸長吸，縮頸長呼的動作，深受啟發，所以養生家不少人倣法龜的呼吸方法，創編了養生吐納術——龜息。（史仲文、胡曉林主編：《中華文化精粹分類辭典》，中國國際廣播出版社，1998，第 670 頁。）

[2] 道教內丹名詞。「三華」是玉華、金華、九華的合稱，實爲精、氣、神之代稱。三華聚頂指精化爲氣，氣化爲神，精氣神三化合聚於上丹田，如草之開花結子，是爲內丹煉成。《潛確類書》：「煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛，名爲三華聚頂。」（任繼愈主編：《宗教詞典》，上海辭書出版社，2009，第 55 頁。）

[3] 道教內丹名詞。五氣指五臟之氣，元指上丹田。五氣本源於太極，一般人縱欲而將其耗散；通過內丹修煉，使之回歸自身，叫五氣朝元。（任繼愈主編：《宗教大辭典》，上海辭書出版社，1998，第 871 頁。）

個合格的修行人。如果心收不回來，我們根本談不上下一步的「跟上來」。這個「跟上來」是一個廣義的概念，不僅指我們在學習班上能不能跟上老師，更重要的是這個學習班結束後，我們能不能跟老師保持同頻：老師現在所做和所談的，我們是否同步跟上了。這些都是跟上來的表現，如果跟不上來，那我們就沒有辦法與老師心心相印、同頻共振。這個「跟上來」可深可淺，現在衹是較爲粗淺地講解它，我們講到心傳的時候就會往深處講，大家就會知道它有多麼重要。

在這樣的社會，尤其要強調收心和淨心。首先要搞清楚我們是幹什麼的，如果我們想成爲一個修行者，那就必須做到收心。我們不可能把所有的好事都佔據了，如果我們既想彰顯自己的佛性以便在修行上獲得解脫，又不想改變貪婪的本性，不想改變我們日益膨脹和強大的獸性，那是不可能的。要想彰顯我們的佛性，就必須壓制、淡化、拋棄並超越我們的獸性，我們不可能做到既要獸性又要佛性。如果什麼都想要，這本身就是一種貪婪，這本身就是一種獸性的表現。一個沒有獸性或者說獸性得到了有效控制、壓制、疏導和超越的人，是不可能有這麼大的野心的，他衹能選擇其中一些事情而放棄另外一些事情。

我們既然踏上了修行之路，就要全面反省之前的生活：哪一些壞的東西和習慣應該拋棄，哪一些好的東西和習慣應該保留，等等。總之要做減法，把不需要的減掉，可要可不要的全部不要，可留可不留的全部不留。衹有不斷地做減法，才能讓自己的心清淨下來、安穩下來，才能讓自己的精神凝固起來。不然我們的心和精神就會被很多慾望和可有可無的事情所牽絆——牽絆就是枷鎖，如此我們就會帶上重重枷鎖來生活，就不可能輕鬆也不可能自在，我們的心就很累，我們的精神就不能凝聚，總是處於渙散狀態。在這樣的狀態下，我們打坐是靜不下來的，我們看書也是看不進去的，即使我們強行讓自己看，那也衹是把眼睛強行地落在字面上而心早就不知道飛到哪裡去了，衹有眼睛在紙上掃來掃去，其實一個字都沒有看進去。這都是沒有收心造成的。這個「收心」是廣義的，我們的整個生活、社會關係等人生的一切事物，全部都要進行一番反省和梳理，該去除的就去除，不斷地做減法，這樣慢慢地就能把心收回來。一個修行人是要過一種相對簡易的生活的，不能夠哪裡熱鬧就往哪裡湊，我們有很多更爲重要的事情要做。

所有的修行人，尤其是初入門者，一定要清心寡慾，修行人就應該要像一個修行人的樣子，多留一點時間給自己看書、思考、靜坐。諸如那種熱鬧的世俗場面，能不去就不去，很多人把這種場面當作攀結權貴的良好時機，對於我們來說正好相反，這是我們遠離權貴的最好時機，我們不想通過這樣的場合來攀龍附鳳。修行人最想攀附的就是佛陀，我們把佛陀的關係處理好了，佛陀給我們的是光明、智慧、圓滿、解脫，這是所有的功名利祿所換不來的更爲珍貴的東西。設若我們一生都生活在這些功名利祿之中，整天把所有的心思都放在算計之上，哪裡還有時間去靜坐，哪裡還有時間去研究《心經》《道德經》？所以太多的人是撿了芝麻丟了西瓜。

修行人首先要明白，從此以後我們要過的是一個全新的人生，我們把它叫作「覺化人生」或者「覺醒人生」。覺醒人生或覺化人生是包括佛家、瑜伽在內的整個印度文化所追求的，到了儒家，它所要追求的是德化人生。以前我們的人生是物化人生或者欲化人生，即不斷地膨脹、追求慾望而使自己越來越欲化的人生。欲化就是物化，我們人生的過程就是不斷地佔有物質財富的過程。這裡的「財富」是特指物質方面的財富。其實財富是一個廣義的概念，不僅金錢和物質是財富，包括智慧、幸福、快樂都屬於財富，但是我們現在對財富的定義越來越窄化了，窄化到衹有金錢和物質的程度。欲化就是物化，這是窄化後的物化。我們要由原來的物化人生或欲化人生轉變爲覺醒人生、覺化人生或德化人生，如果沒有這樣的轉變，我們是不可能真正地做到收心的。我們轉變得越成功，心就會收得越徹底，此後基本上能夠做到如如不動，不被外界所撼動，能夠以超然的態度來看待很多風雲複雜之事，或以隔岸觀火的姿態來看待之，而不是一看到這些事情就去參與及追求。以這樣的旁觀者態度來看待天下大事和滾滾紅塵，我們就會有很多的醒悟。當混跡於其中的時候，我們因在局中迷而看不透也放不下很多事情，現在我們走出來了，以一種超然的居高臨下的姿態來看這個社會和身邊人的時候，就會比過去看得深遠、透徹和明白得多。當我們看明白的時候，就深深地理解他們，深深地同情他們，也深深地憐憫他們，就像佛陀所說的一切眾生皆可憐憫也。

現在我們是不可能擁有真正的憐憫心的，當我們什麼時候能以一種超然的姿態，來看這個滾滾紅塵中的人爲了一些蠅頭小利而你爭我斗之時，我們會突然覺得這種現象很厭惡、很無聊。這種厭惡不是別人給我們灌輸的，而是從我們內心生起來的。何必呢？我們居然拿如此高貴的人生和如此神聖的生命，糾結在蠅營狗

苟的小利之中，或糾纏在一句話之中：「你剛纔說什麼來著？一定要跟我說清楚。」對方說：「馬上就要上飛機了，時間到了。」「時間到了也不行，今天咱們不坐飛機了，這個事情非得弄清楚。」他說了什麼都行，不就是無意中的一句話，我們至於那麼揪著不放，非要豁出性命去把它搞明白嗎？我們就會發現很多類似的事情，真的不值得我們去糾纏。我們每天把如此高貴和神聖的生命糾纏在這樣的事情中，實在是太無聊了。但是當時不僅不覺得無聊，還對此樂此不疲。現在回頭一看不是這麼回事，這些事情都很無聊和無意義。這個人世間很多事情都經不起冷眼審視，衹要冷眼審視，就會發現人世間真正有價值、有意義的事情很少很少。這時我們自然就不會被外界所撼動，因爲我們看明白了，就不會和外界同流合污，衹要不同流合污，自然就可以保持一顆清淨心。

過去，佛家和道家爲了讓修行人保持清淨心，採用的是極端的辦法：出家，與世俗一刀兩斷。出家當道士或和尚以讓我們進入到清淨心這種方法在一定範圍內有效，但不是在所有時間段對所有人都有效。最好的保持一顆超然的清淨心的方式，就是看破紅塵。但並非衹有出家才能看破紅塵，因爲看破紅塵是一種智慧，這與我們是不是出家的身份沒有任何關係，它只與智慧有關。如果是一個真正有智慧的人，就可以看破紅塵。真正把紅塵看破了，無論穿什麼衣服，無論是什麼身份，哪怕每天混跡於人群之中，我們都是出家人。如果我們心中還有很多紅塵中的牽掛，即使出了家，我們也是世俗中人，所以看一個人是不是世俗中人，並不是以外在是不是出家的身份爲標準，而是以內在有沒有看破紅塵爲標準。並非我們當了道士或和尚，就一定能看破紅塵，出家之人看不破紅塵的多得是。

我十八歲就去道家聖地青城山尋師訪友，我當時的師父是一個女道士，我們把她叫作坤道（男道士叫乾道，女道士叫坤道）。當時她已經一百多歲了，但是看上去衹有六七十歲的樣子，身體特別硬朗。因爲我們拜的師父都是道士，所以整天跟道士打交道，其中有很高比例的道士，他們的言談舉止所透露出來的紅塵之心比我們一般人還要重。因此我們就得出一個結論：我們是不是超凡脫俗，是不是有一顆超然覺醒之心，只與我們有沒有看破紅塵有關，衹有看得破才能放得下。如果真正看破紅塵，我們就不可能參與進去，衹要不參與進去我們自然就放下了，衹要放下了我們的心就輕鬆了，衹要心輕鬆了我們就能時刻保持著心靈的清淨和凝聚，有了心靈的清淨和凝聚，才能很好地靜坐修行，才能很好地讀書悟道。

如果你這顆心還混亂著，即使看再多的書都沒有用。我們現在已經有七本書面世了，但是有多少人能看懂我的書呢？大家隔三差五地回饋一些讀書體會給我，我看了之後，發現他們把我書中的意思扭曲得連我都很驚訝：我記得自己明明沒有說過那些話，他們卻能從我的書裡讀出了那些意思——連我都不知道我的書中有那些意思，怎麼都被他們讀出來了呢？可見我的書被扭曲、異化到了什麼程度。爲什麼會這樣呢？因爲他們是用一顆非清淨之心來閱讀的。他們在閱讀之前就已經戴上了好幾層有色眼鏡，因此他們讀到的當然就不會是書中原意，而是透過他們重重的有色眼鏡所讀出來的意思，那是被他們嚴重扭曲後得出來的結論。沒有誤解或曲解而如其所是地理解我的書的人還未誕生，至少直到現在我還沒有發現，區別衹是誰扭曲得多一點，誰扭曲得少一點而已。我怎麼說他就怎麼理解，不摻雜自己主觀意圖地理解我的書的人是很少的。這就證明我們這顆心不清淨。說實在的，如果心不清淨，我們是沒有辦法讀書的，是沒有辦法走進我的書乃至任何人的書的。我們不要以爲自己裝模作樣地在那兒讀書，就代表讀進去了，如果沒有把心調好，縱使我們每天讀，讀一百本都是白讀。爲什麼？因爲我們讀到的都是自己，我們並沒有從書的本身吸收到任何有用的東西。書衹是一面鏡子，我們從書裡看到的是扭曲了的自己，我們衹是把這些書變成了另外一個自己，衹是給自己種種荒謬的想法和念頭找到重重佐證而已，衹是拿書來包裝、佐證、支持自己而已。所以我們不是在讀書，而是在找源頭和動力。太多的人都是這樣讀書的，他們不是真正地放棄自己好好地走進書中，不是如其所是地嚴格按照書中的要求去做的。

所以我們把讀書總結爲一句話：到底是削足適履還是削履適足。如果把歷代聖賢的經論比喻爲鞋子，我們則是腳，當這個鞋子和腳不脗合的時候，我們是改造這個鞋子來適應我們的腳，還是改造我們的腳來適應這個鞋子？這點非常非常重要。幾乎所有的人都是改造歷代聖賢的經論之原意來適應自己，幾乎沒有人是改造自己去適應經論的，也就是都是削履以適足而沒有削足以適履的，這就很麻煩。如果是削聖賢的履以適我們這個畸形的足，縱使我們再讀一百年的書都沒有用，這就像我們做了一百雙鞋子，都是爲了適我們這個畸形的腳的，如此我們的腳本身並沒有發生任何變化。這就是那麼多讀書人讀了很多書都沒有用的原因。不要

以爲我們多讀了幾本書，就一定走在覺醒的路上，就一定走在健康的路上，未必，這要看我們讀書的態度是否正確。

包括聽課也是這樣，你們聽課的態度決定了你們是否會成長：如果你們的種種言行和狀態不符合我的教導，你們是削我的教導去適自己的足呢，還是削你們的足來適我的教導？這點很重要。如果這個態度沒有擺正，即使我在這裡講上七十天乃至七百天又有什麼用？我無非就是給你們七百雙鞋子，它們被你們處理改造後變成畸形的鞋子來適應你們的腳，但你們的腳沒有任何變化。所以不要以爲我講七百天就一定會比講七天好，我講七百天甚至比講七天還壞，因爲講七天衹是給你們七雙鞋子讓你們改造，講七百天就是給你們七百雙鞋子讓你們改造，這樣只會使你們越發畸形，而不會使你們變得更健康。所以這不是講多少天的問題，而是你們學習的態度有沒有擺正的問題。

學習態度的擺正還是在於調心。調心就是調態度，衹要態度擺正了，哪怕只學一句話，我們就受益無窮了。衹要我們切切實實地把它聽到心裡去，把它記住以後老老實實地去做，我們就可以受益終生。誰說非要講七天或者七十天，我們纔能受益呢？這都不是一概而論的。看我們用什麼態度來學習，如果態度擺不正，就算講一輩子都沒有用。太多的人之所以學了一輩子但最終一事無成，不是因爲他們不努力，其實他們挺努力的，而是因爲態度沒有擺正。我身邊就有不少這樣的人，我從小就有一些同修，不管是學佛、學道還是學儒的都有，但這些同修現在都不知道去哪裡了。當時他們都非常勤奮，我打坐到半夜累了的時候就睡一會兒，他們連睡都不睡，我睡了一覺起來一看，發現他們還在打坐，而且坐得直直的。我在他們面前都感覺到很慚愧，因爲我沒有他們那麼精進，但後來這些人都消失在茫茫人海之中了，幾十年下來，他們並沒有任何傑出的造詣。當年我有一個女同修，比我小兩歲，算是我的小師妹，我們曾經在一起修行論道，後來她結了婚，並在社會上找了一個工作。其實她找了工作也挺好的，哪怕一邊工作一邊修行也可以，但慢慢地她放棄了修行，結果不到四十歲她就患肝癌並去世了。我還爲此傷感了一段時間，沒想到她就這樣去世了。當時她就是我們身邊比我更勤奮的人之一，她能從早到晚堅持打坐。但是很多時候，如果態度沒有擺正，即使再勤奮也會出現南轅北轍的現象。我們不是不提倡勤奮，我們是要勤奮，但是勤奮一定是要建立在正確的方向之上才有收穫的。如果我們沒有一個良好的態度，即使看了三百本書又能怎麼樣？不要以爲我們讀了三百本書就一定掌握了真理，未必。讀了那麼多的書也許還使我們更加遠離真理。但是這不代表書不能讀了，書當然要讀，衹是要看我們的心態是否擺正。這就存在一個問題：心調到什麼程度才叫正確？衹有用一種正確的心態，才能學習和修行。

其次介紹第二個調心的要點，就是大死大活一番。修行人一定要有一種大死大活之心，要能夠看淡生死和超越生死。沒有看淡生死和超越生死的人，是沒有辦法成爲一個修行者的。現在有很多謬論在坊間流傳，絕大多數談修行和身心靈的，都是在強化我們對生死的貪戀，而不是教導我們如何看淡生死和超越生死。這種說法是在順應世人，因爲世人就是貪生怕死的。爲了順應世人的這個心理，他們就努力地變換著花樣來迎合大眾，不斷強化大眾的貪生戀死之心理，整個社會差不多都是如此。然而，一個修行人必須要下決心大死大活一番才可以，而且這個大死大活來得越快越好，最好是從現在就開始進入大死大活的過程中。很多時候衹有一次大死大活是不夠的，可能要有幾次大死大活，我們纔能有所成就。當我們經過一番歷練和大死大活以後，再回頭一看，就會由衷地感嘆：人的成長，人的突破和飛躍，是很難很難的，幾乎要花出所有的精力和時間才能夠實現，所以它絕不是一蹴而就的，絕不是空談幾句口號或表達幾個願望就能實現的。我們必須付諸真正的實踐，切實地讓自己大死大活一番才可以。沒有經過一番生死，我們是沒有資格說自己是修行人的。至少經歷一次，多則若干次的大死大活，我們纔能正式修道，才能真正懂事，才能真正成熟，才能正式地談學問和思想。

凡是沒有經歷過一番生死的人，是不可能知道儒家、佛家、道家等有關中華文化的書在說什麼的。因爲這些書都是寫給那些經過一番生死的人看的，衹有這些人才能夠成爲它們的知音，才能夠讀懂它們。我們古人都是經過一番大死大活以後才體悟出這些真理，之後把這些真理凝聚成書的。所以我們要想讀懂這些書，也必須要經過一番水與火的歷練才可以。所以閱讀儒佛道等中華文化的書是不需要老師的，衹需要大死大活一番，我們自然就懂了。不經歷一番大死大活，難道你以爲幾個老師跟你解釋一下字面的意思，你就懂了？也許懂。但那種懂都是表面上的懂，根本不是真正的懂。我們的學問和知識，是在喜馬拉雅山上，每一分鐘

都面臨生死考驗的情況下鍛煉出來的。因此同樣是講這門知識和學問，我們講出來的和那些在窗明几淨的教室中講出來的知識和學問，根本就不是一個性質的。我們講的知識和學問是不需要討論的，而大家聽慣了社會上的知識和學問，故習慣性地把所有高深的知識和學問窄化和膚淺化地理解，這是我們當代人的一種趨勢和思維慣性。

因此來學習我們的學問的人，就要盡可能地克服和改變以往的思維慣性，要明白我們講的每一句話都是極爲深奧的，不能再用過去的那種習慣性思維來把老師的所有教導都窄化和膚淺化地理解，不要以爲我們講的跟大家之前所接受到的其它知識一樣都是浮光掠影和蜻蜓點水的。我們所講的每一個概念，都是我本人從生死中提煉出來的：我在西藏十年，每一天的每一分每一秒都面臨著生死的考驗，所以我們的每一個概念都是從生死中錘煉出來的，而絕不是我從哪一張報紙的角落中借鑒出來的。因爲我們的每一個概念都是從最有質地的生命中發出來的，所以大家在理解和接收這些概念時，也要用盡可能深的心態來重視並理解它，而不是浮光掠影地聽一下就行了。

以上這些都可以歸結爲調心的範疇。調心是一個很寬泛的概念，我們提煉出了幾個要點：第一，把心收回來和跟上來；第二，要有超越生死的心態，要有一種必死之心以求再生的心態。如果沒有必死之心，我們是不可能再生的，我們這七天也難以出現脫胎換骨的大收穫。儘管我們做不到像過去那樣在七天之內成佛覺醒，但也要追求最大限度的脫胎換骨和收穫。那麼這就要求我們必須具有大死大活的心態才可以。沒有放下生死，沒有超越生死，就難以再生或重生。再生或重生是沒有那麼容易的，必須下定決心，必須提陞意志，才有可能獲得最大限度的效果。

再論六字箴言

我們這個主題叫「再論六字箴言」。六字箴言就是我們皇冠瑜伽以及師門中貫穿始終的六個字——「開放、虔誠、接收」。爲什麼叫「再論」呢？因爲之前我們在《皇冠瑜伽》這本書和教學視頻中，都重點討論、講解過，但現在我們發現大家理解得還不到位、還不夠透徹，因此需要「再論」，需要進一步地講解它。

任何一個大的思想體系、文化體系特別是道統修行體系，都分爲四個層次。這四個層次是天然形成的，適用於以儒佛道爲代表的整個東方文明。不管我們有沒有意識到，衹要是一個完備的體系，這個體系中一定天然地、自發地具備四個層次：外、內、密、極密。而六字箴言不僅是我們皇冠瑜伽貫穿始終的靈魂與核心，更是整個東方文明體系貫穿始終的靈魂與核心。既然它是整個體系的靈魂與核心，那麼它也會像別的體系那樣天然具備外、內、密、極密四個層次。我們今天就用這四個層次來講解一下六字箴言。

無論是佛家還是道家、儒家，都有很多個修行法門。就佛家來說它有八萬四千法門，門門皆可成佛。爲什麼有這麼多法門呢？因爲眾生有很多種病，這些病得用不同的藥來治，而法門就相當於藥方，用來對治眾生的疾病。那麼眾生有多少種病呢？按照佛家的說法，有八萬四千種。因此佛陀就開出了八萬四千個藥方，這些藥方就叫「法門」，「法門」就是對治眾生種種疾病的方法和途徑。這「八萬四千」是「很多」的意思，衹是虛數，不是實數，事實上也沒有人數過佛家法門的數量。而道家也號稱有三千六百法門，這「三千六百」也是虛數，不是實數，也衹是形容「很多」的意思，不是指有人一個一個地數過道家法門的數量而得出了三千六百個。道家有三千六百法門跟佛家有八萬四千法門的原因是一樣的，也是因爲道家認爲眾生有三千六百種病而開出了三千六百種藥方。這個病是廣義的，泛指一切問題和麻煩，不是指狹義上的身體得的腫瘤等病。那麼眾生有三千六百種病，因此道家就有三千六百個法門或者藥方來根治這些疾病。儒家既沒有「八萬四千法門」這個概念，也沒有「三千六百法門」這個概念，但是儒家有「理路」之說。其實「理路」就是佛家、道家所說的「法門」，衹是儒家沒有「法門」這個詞罷了。儒家的理路也是多端的，這個「多端」的「多」有多少？儒家沒有說，我們也不知道有多少，總之是「理路多端」。這個「多端」，大家可以把它理解成八萬四千法門，也可以把它理解成三千六百法門。爲什麼理路要多呢？也是因爲世間的問題很多，一個辦法不夠用，就相當於醫生無法用一個藥方醫治所有疾病一樣，一定要一病一藥方才可以。由於眾生的病很多，相應的藥方就得多，因此理路就要多端，衹有一端不行。總之，佛家有很多藥方，道家有很多藥方，儒家有多端理路。而這麼多的法門或理路，我們要是一個一個地去學，是不現實的。

針對我們這個時代快速發展的特點，我就把儒佛道的眾多法門給大家化繁爲簡，簡化成了兩個法門，或者說兩大環節：皇冠瑜伽和大圓滿。第一個環節是皇冠瑜伽，它的作用是什麼呢？給大家打下一個良好的、紮實的修行上的地基。大家衹有擁有了一個良好的修行地基，才能開始蓋這座修行大樓。第二個環節是大圓滿。所以我們的修行架構就是從皇冠瑜伽到大圓滿。

「大圓滿」是俗稱，它真正的學名叫「阿底瑜伽」。「阿底」這個詞是梵語 Adi 的音譯，要是意譯的話，它是什麼意思呢？是無上、頂點、無以復加、終極的意思。因此「阿底瑜伽」就是無上的瑜伽、頂點的瑜伽、無以復加的瑜伽、終極的瑜伽的意思。那麼「瑜伽」又是什麼意思呢？「瑜伽」也是梵語，是 Yoga 的音譯。那麼 Yoga 的意譯是什麼意思呢？就是結合、相應、合一的意思。因此「阿底瑜伽」就是終極結合、終極相應、終極合一的意思。「合一」就是兩個或兩個以上的对象融爲一體的意思。因此「合一」這個詞就暗含著兩個或兩個以上的对象，因爲一個对象不需要合一。合一主要有三類：一是師徒合一，這是我即師、師即我的意思；二是人神合一或者人佛合一，這是我即神、神即我或者我即佛、佛即我的意思；三是人與本體合一，「本體」在我們過去的傳統文化中叫作「道」或者「天」，因此「人與本體合一」就是人道合一或天人合一的意思。那麼阿底瑜伽具體指這三類合一中的哪一類呢？它同時包含三類，既指師徒合一，又指人神合一或人佛合一，又指天人合一或人道合一。

那麼要想做到終極合一，即要想實現阿底瑜伽（大圓滿），前提就是真正地吃透並做到六字箴言。所以皇冠瑜伽所說的六字箴言，不僅適用於皇冠瑜伽，也完全適用於阿底瑜伽（大圓滿），因此它是貫穿於皇冠

瑜伽和阿底瑜伽的核心和靈魂。既然它是核心和靈魂，那我們就有一再討論它的必要，一直討論到我們把它吃透爲止。因此我們今天需要再論六字箴言。

一、開放

先說「開放」。爲什麼要開放？因爲師徒合一、人佛合一、天人合一的前提就是雙方要相互開放。雙方如果不具備這個前提，那麼將永遠不可能合一或貫通。反過來說，雙方要做到合一或貫通，必須有一個不可忽略的前提，就是相互之間保持著最大限度的開放。爲什麼我們要強調開放？因爲我們之前不開放，都封閉著。爲什麼我們所有的人都不約而同地封閉了？這有很多種原因，其中一個重要的原因是來自恐懼。

所有的人一誕生，就來到了一個陌生的世界，也就是我們現在的這個世界。這個世界對於我們成年人來說已經不太陌生了，因爲我們已經在這裡生活了很多年，對周邊的事物已經有了相當程度的熟悉。但是對於剛出生的嬰兒來說，這個世界是完全陌生的，而且是奇怪的、不可思議的、難以理解的。這個世界爲什麼是這樣而不是那樣，這個嬰兒一時還無法理解。因爲這個世界充滿了種種陌生、種種不確定性、種種傷害與危險，就會使這個嬰兒處於本能的自我保護狀態，而把自己封閉起來。這是所有人封閉的最初原因。

我們人生的過程就是被騙大的過程。我們在成長的過程中不斷地上當受騙，每上當受騙一次，我們封閉的程度就加劇一次，我們這個心門、精神之門就會關得更緊、更嚴。重重的封閉終於形成了一個「金鐘罩」把我們籠罩在其中，而且這個金鐘罩越來越厚、越來越堅固。因爲隨著我們的成長，我們遇到的傷害就越來越多，我們每被傷害一次，這個金鐘罩就會加固一次，我們不斷地被傷害，它就不斷地加固，當我們成年以後，我們身心的這個金鐘罩已經厚得似銅牆鐵壁了。這個時候，我們走不進別人的世界，別人也不能輕易走進我們的世界，這樣就把我們與他人、與社會、與自然界徹底地隔離起來。這就是所有的人都感到孤獨的原因。我們弄了一個金鐘罩把自己罩著，能不孤獨嗎？我們想不孤獨都不可能。所以每個人的本質是孤獨的，而這個孤獨幾乎是與生俱來的，隨著年齡的增加，我們只會越來越孤獨。這個孤獨就起源於金鐘罩。不光是我們的心，還有我們的身體，都有一個無形的金鐘罩。這個金鐘罩給我們關閉了無數道門，上了無數把鎖，我們就躲在重重大門的後面的地下室裡，一躲就躲一輩子。因爲在那裡，我們多少會有一絲絲的安全感，一旦我們把門打開從這個地下室走出來，就會感到面臨著無窮無盡的危機和陌生，使我們產生深深的恐懼，無形中受到深深的傷害，這就是我們的封閉。

因爲有重重的封閉，而且它越來越堅固，才有針對封閉的藥方。這個藥方是什麼？就是開放。開放就是用來對治我們幾十年來形成的那個銅牆鐵壁般的金鐘罩的。如果不破掉這個金鐘罩，不打開這重重厚重的大門，那麼師徒之間、我們與佛之間或者我們與歷代諸聖之間，是永遠不可能有真正意義上的心心相印和生命相通的。沒有心心相印和生命相通這個前提，他們的成就與造詣就無法進入到我們的身心中來，也就完成不了加持和心傳。反過來說，要想完成加持和心傳，首要之事就是開放。而開放是有次第的，不是讓我們立即就對世界開放，那我們一時是做不到的。畢竟我們在地下室待得太久了，畢竟我們把自己封閉得太久了，要想讓自己徹底開放而來到天空下，是需要一個過程的。

那麼我們開始要從哪裡入手呢？從師父這裡入手，把師父作爲打開我們身心的鑰匙。那麼，首先我們就要閱讀師父的生平傳記。如果師父沒有傳記，我們就要瞭解他的生平，瞭解他的品德、學問。我們把這些瞭解得越透徹，就越會無妨礙、無顧忌地向師父打開我們的大門。如果我們對師父感到很陌生、很隔閡、很遙遠，那麼出於本能，我們就不可能對師父暢通無阻地打開我們的身心。因此，我們打開身心的前提是信任師父。有多少信任，就有多少開放，信任與開放是成正比關係的。然而信任不是憑空產生的，那麼它是從哪裡來的？從瞭解師父那裡來。我們對師父瞭解得越多，我們對師父的信任感就越強；這個信任感越強，我們對師父的敞開度就越大。

那麼我們怎麼瞭解師父？有這麼幾個途徑：第一，他的生平；第二，他的著作；第三，他的種種言行。我們通過這幾個途徑就可以全方位地、透徹地瞭解師父。這就是我爲什麼讓我的弟子必須讀我的書。這與我自不自戀沒有關係。大家不要把它理解成：「這師父太自戀了吧，他不讓我們讀別人的書，只讓我們專門讀他的書，好像衹有他的書最好，別人的書都不好似的。」如果你們認爲我讓你們讀我的書是因爲我自戀，那

就是你們誤會我了。爲什麼我要逼著你們天天讀我的書、看我的視頻，直到把我看全面、瞭解透徹爲止？因爲這裡有巨大的密義。這個密義就是：你們衹有把師父看全面、瞭解透徹了，才能油然生起對師父的信任。這個信任不是後天造作出來的，而是自然生起的。衹有以信任爲前提，你們才能向師父敞開身心，師父的加持才能作用在你們的身心中。用一個簡單的比喻來說明這個道理，就是你們必須把你們房間的門窗打開，外面的空氣和陽光才能進到房間來。同樣的道理，衹有你們把身心打開，師父的加持、師父的心傳才能進到你們的身心中來。這就是第一步，向師父開放。

開放其實是分外、內、密、極密幾個步驟的，其中外開放和內開放都屬於向師父開放的範疇，密開放是向氣、脈、明點的開放，極密開放是向佛性或真善美的開放。

第一步是外開放。外開放就是我們與師父正式締結了師徒之緣。有這一師徒關係，我們就初步建立了對師父的外開放的基礎。

第二步是內開放。在外開放這個基礎上，我們深入閱讀師父的著作，學習他的講學視頻，瞭解他的生平、志向，總之盡可能地瞭解他的一切。隨著瞭解的加深，我們對師父就越來越油然地生起信任和敬重。在這種信任與敬重中，我們的身心就會慢慢地、更深層地向師父開放，越來越開放，直到我們在精神上、情感上真正地接納、肯定師父，進而達到在精神和情感上向師父全面開放。這是內開放，即情感上、精神上的開放。

第三步是密開放。密開放是氣、脈、明點的開放。

你們現在學習的有關氣、脈、明點的知識不是很多，你們最多衹是在《皇冠瑜伽》的書或教學視頻學了一些中脈和中脈上的七個輪的知識，籠籠統統地知道人體有七萬兩千條氣脈。我們所說的氣脈是傳統佛家和印度瑜伽所說的氣脈，這個氣脈要比中醫所說的經絡深刻得多。但是中醫所說的經絡，也屬於氣脈的一部分，只不過它屬於氣脈的最表層的部分。因此，完全把佛家和印度瑜伽的氣脈等同於中醫的經絡是失之偏頗的，因爲這兩者差距很大，氣脈所具備的很多功能，經絡是不具備的。但是它們又同屬一類存在，衹是一個是表層的，一個是深層的。我們中醫的經絡的功能主要是養生和祛病，而氣脈不僅僅是用來養生和祛病的。養生和祛病衹是氣脈的極小部分的功能。那麼它最主要的功能是什麼呢？是解脫、覺醒。氣脈一旦通暢、淨化，我們就會成佛，就會解脫，就會覺醒，而且是徹底地解脫和覺醒。中醫的經絡不能給人們帶來解脫和覺醒，而氣脈的暢通與淨化直接帶來的最主要的結果就是解脫和覺醒。氣淨化了以後是般若智慧，脈淨化了以後是佛家所說的淨土。因此，佛家所說的淨土就是淨化的脈展開了以後所構建出來的。明點就是明亮的光點，當然這個光點不是指外在的光點，而是內在的光點，而且不僅是一個光點，是很多個光點。這些光點淨化了以後，就會從光點中展開出三身：法身、報身、化身。一旦這三身展開了，我們這個肉體就會被改變，而成爲一個光態體，這個光態體就像彩虹一樣，簡稱爲「虹光身」。什麼是「虹光身」？「虹光身」又叫「光蘊身」。光蘊身，就是指色、受、想、行、識這五蘊都沒有了。那麼這五蘊去哪裡了？這五蘊變成了光態存在，所以才叫「光蘊身」。光蘊身僅僅是化身。實際上明點淨化後要顯化出來的是三身：法身、報身和化身。

什麼是法身？佛家總是把法身講得神神秘秘、含含糊糊或藏頭露尾的。那麼現在我們就用一種簡單的語言去給法身下定義。什麼叫法身？法身就是終極真、終極善、終極美，合而言之就是真善美。因此法身就是真，而且是終極的真；法身就是善，而且是終極的善；法身就是美，而且是終極的美。法身就是真本身、善本身和美本身。用哲學的話來表達真本身、善本身和美本身就比較複雜：「真本身」就是真之在其自己，「善本身」就是善之在其自己，「美本身」就是美之在其自己。這就是法身。

什麼是報身？這就需要提到氣、脈、明點的結構，而且大家需要轉變思維才能理解它。這個世界上有兩種結構：一種是建立在般若智慧之上的氣、脈、明點的結構。氣、脈、明點結構是以氣、脈、明點這三者爲基礎，而構建成了一個世界，我們把這個世界叫作「般若世界」或者「生命世界」，或者按照傳統的佛家的說法叫作「佛國世界」或者「淨土世界」。另一種是建立在現在的自然科學所說的物質和能量之上的結構。這種結構所構建成的世界叫作「物理結構的世界」，佛家把它叫作「娑婆世界」。

因此有兩種世界，一種是物理結構的世界，一種是氣、脈、明點結構的世界。由分子、原子和能量組合形成的日月山河，包括我們這個身體的心、肝、脾、肺、腎、骨頭、肌肉、血液等在內的這個世界就是物理世界。那麼由誰來探索這個物理世界呢？由西方的自然科學家來探索。但是這不是唯一的世界，除了這個世界之外（其實用「之外」來表達是錯誤的，不能用「之外」，也不能用「之內」，因爲另一個世界既不是在

這個物理世界之外，也不是在這個物理世界之內），還有一個世界，是由氣、脈、明點構成的。氣、脈、明點構成了佛國世界、淨土世界或者般若世界、生命世界。那麼由誰來探索這個佛國世界（淨土世界、般若世界、生命世界）呢？由東方的生命學家來探索。

我們常人生活在物理世界中，對物理世界已經有了一定的瞭解，但是對佛國世界、淨土世界、生命世界、真善美的世界、本體世界或者形而上的世界，幾乎沒有瞭解。這個生命世界是由氣、脈、明點來構成的。那麼我們現在爲什麼體會不到氣、脈、明點呢？我們既體會不到自己身體內部（主體）的氣、脈、明點，也體會不到外在（客體）的氣、脈、明點。爲什麼呢？這就涉及佛家的一個詞，即「業障」，是業障把我們障礙住了。我們的業障形成了一個金鐘罩來罩住我們，把我們和氣、脈、明點阻隔開來，因此我們要淨化氣、脈、明點。「淨化」就是把這個金鐘罩去掉，把依附在氣、脈、明點上的各種污染、顛倒淨化。這些東西一淨化了以後，氣、脈、明點的世界就展現出來了，我們就可以由物理世界進入到氣、脈、明點的世界。當我們進入到氣、脈、明點的世界的時候，才發現根本沒有物理世界，衹有氣、脈、明點世界。

那個時候我們看到的世界跟我們現在所看到的完全是相反的。我們現在看到的是衹有物理世界而沒有氣、脈、明點世界，到了那時候我們就會承認衹有氣、脈、明點世界而沒有物理世界。爲什麼沒有物理世界？因爲站在氣、脈、明點的世界來看物理世界，物理世界全部成了氣、脈、明點。我們現在所看到的物理世界，衹是由物質構成的物理世界。當我們的氣、脈、明點淨化了以後就會發現，整個世界都是由氣、脈、明點構成的，而不是由物質構成的。但是那是我們氣、脈、明點淨化的時候看到的世界的樣子，現在我們看到的是完全的物理世界，事物都是由分子、原子等的物質和能量構成的。這是沒有錯的，不過衹是站在凡夫的角度上講這沒有錯；如果站在有一定成就的進入到了氣、脈、明點的世界以後的修行人的角度來看，這就完全是錯的。所以這個世界是由什麼構成的就看我們是站在哪個角度或層次上來看的。若站在凡夫角度來看，這個世界就是由物質和能量構成的，這個看法是一點都沒有錯的。所以自然科學家並沒有錯。但是，這衹是站在凡夫角度來談自然科學家才沒有錯。假設我們是佛或菩薩，那麼站在佛或菩薩的角度來看，這個世界沒有分子、沒有原子，也沒有物質和能量，衹有氣、脈、明點，是由氣、脈、明點構成了外在的日月山河和內在的身體的。所以身體純粹就是由氣、脈、明點構成的。明點展開成脈，脈架構起一個形狀，這個形狀裡就充滿了氣。身體的氣一旦淨化了，就是光蘊身，就是光態存在。「光態存在」的「光」是什麼意思？光就是淨化了以後的氣。污染了的光就是氣，淨化了的氣就是光。

那麼，到了氣、脈、明點這個層面，我們怎樣開放呢？這需要一定的修行。總體來說，有一個基本原則（除了這個基本原則，還有很多細節，在此不作展開），就是把我們自己看成師父，我們的身口意變成了師父的身口意或者師父的身口意變成我們的身口意。這個「身」好理解，「身」就是身體；「意」也好理解，「意」就是精神；「身口意」的「口」就比較難理解，有時候我們又把它叫作「身語意」的「語」。那麼「語」和「口」到底是什麼意思呢？在這裡，它不是指「嘴」，而是指一切思想和文明文化。這個思想和文明文化是有特指的，特指師父的思想和文明文化。師父這一輩子所讀的所有的書，師父所有的思想完全移植到我們這裡來，變成我們的思想。這就是我們的口或語與師父的口或語合二爲一的意思。合二爲一也叫「相應」，它是什麼意思呢？就是同化的意思。我們的身口意與師父的身口意不斷地同化，在此過程中，把我們所有的污染、顛倒、錯誤、墮落等一切不好的同化、淨化。

我們要始終保持著這樣的念頭。這個時候我們的念頭宜粗不宜細，就這樣籠籠統統、含含糊糊、朦朦朧朧地有個念頭：我的身與師父的身正在融合，我的口或語與師父的口或語正在融合，我的氣、脈、明點與師父的氣、脈、明點正在融合。在融合的過程中，我們身體中所有不淨的地方全部變得清淨，包括疾病全部消失；師父所有的思想、觀念以及所讀的所有的聖賢著作、經論全部移植爲我們的，在這個移植的過程中，把我們顛倒錯亂的三觀和煩惱淨化；師父所有的證量、境界，全部變成我們的證量、境界，在此過程中，把我們低劣的凡夫狀態、境界淨化。這就是師徒之間的身口意的合一或者氣、脈、明點的合一。我們不知道我們的氣在哪裡，不知道我們的脈如何，也不知道我們體內有多少明點，反正就是籠籠統統地有個念頭：在我們師徒合一的過程中，在我跟師父不斷深入地同化的過程中，我體內污染了的氣全部淨化，我體內扭曲的脈變直、斷裂的脈被接續、阻塞的脈變通暢、衰敗的脈重新煥發出生機，我所有污染的明點被師父淨化的明點所代替，讓我污染的明點獲得淨化、回歸本然。我們衹要有這個籠籠統統的念頭就行了，念頭不需要太詳細，

越細越不好，越粗略越好，這是它的竅訣。我們要始終有這個念頭，行站坐臥皆不丟，慢慢地我們自己的身口意以及氣、脈、明點就會有變化。那麼這個變化體現在每個人那裡都是不一樣的。這就是密開放。

第四步是極密開放。到了極密開放的時候，我們的心智就不是現在這個低劣的心智了，而是已經很成熟、很淨化了。那個時候我們就會自發地、自然地把師父以及歷代的代表性的祖師，諸如蓮花生大師、隆欽巴大師、密勒日巴大師等，看待成真善美的化身；師父及祖師們的血肉之軀就會在我們心目中淡化。我們現在所理解的師父就是這個血肉之軀的存在，我們認爲離開這個血肉之軀就沒有師父了。當我們的心智成長到一定的時候，特別是外開放、內開放、密開放這三步做得很成熟的時候，我們再來看師父，師父的這個血肉之軀就會在我們的心目中逐漸地隱去。那麼什麼會凸顯出來呢？「師父就是真善美的化身，他就是真善美，不是血肉之軀」就會凸顯出來。但這不需要我們強行地想，而是水到渠成的。如果此時此刻讓我們強行地想「師父不是血肉之軀，而是真善美」，無論怎麼想我們也想不出一個結果來。到了極密開放的時候不需要我們強行地想，而是自然而然就這麼想了。

那個時候，對我們來說，師父是不是一個血肉之軀已經不重要了，甚至師父是死是活都不重要了。在我們的心目中，師父已經死去了多年跟他沒有死去是沒有任何差別的。因爲在我們看來，死去的衹是一個肉體，即使是師父還活著，我們都不在意他的肉體，更別說他去世了。所以，師父的這個血肉之軀是活著還是死去，我們是完全不在意的。這個「不在意」不是刻意地不在意，而是自然地、自發地不在意。那個時候，師父去世和在世都是一樣的，因爲師父在我們的心目中是一個永恆的真善美的存在。我們每次看到師父就是看到真善美，每次聽到師父的大名就是聽到真善美。總之，我們看到、聽到、感受到的所有與師父有關的東西，在我們心目中呈現的全部是真善美的存在，即佛性或者般若的存在。師父就是佛性的化身，而不是一個血肉之軀的存在，但是這是需要比較成熟的心智才能做到的。

以我們現在這個低劣的身心還理解不到「師父是真善美」的高度，我們現在理解的師父衹是這個一百多斤的血肉之軀。這個不怪大家，因爲所有的人都是從低到高成長過來的，這需要一個過程。當我們自發地把師父看待、理解或者發現爲純粹的真善美的時候，就標誌著我們與師父之間就進入到了極密開放的層面，因此極密開放是有標誌的。那個時候，我們對師父的開放就是對真善美的開放。

這就是開放的四個層次。在外開放層面，我們先建立一個外在的師徒關係。爲什麼我們要拜他爲師呢？因爲我們對他生起了信任，如果不信任，無論誰逼我們拜師，我們也不會拜。就是因爲我們對他生起了一定的信任和敬重，才和他締結師徒關係的。雖然這也是開放，但是這僅僅是外開放。下一步，我們通過閱讀師父的著作，瞭解他的品德、爲人以及成長過程，越來越讓我們對他生起了不共的信心與尊敬。「不共」就是跟別人都不一樣的意思。我們對師父生起了不共的信心和尊敬的意思，就是師父在我們心目中的重要性和敬重程度，是所有人乃至自己的親生父母都比不上的。我們徹徹底底地被師父的智慧、學問、品德等所折服，現在我們是真正地從內心深處接納了師父，追隨著師父，敬仰著師父。這就開始進入到了內開放——精神開放的層面，即我們的心靈向師父開放。再下一步，通過修行，我們的身口意與師父的身口意越來越交融、同化。在交融、同化的過程中，師父用他清淨的身口意來淨化我們污染的身口意，用他清淨的氣、脈、明點來淨化我們污染的氣、脈、明點。漸漸地這種感覺會越來越真實，越來越現實。我們願意更加地開放，讓我們的身口意與師父的身口意進行越來越全面、越來越深度、越來越廣度的交融。這就是密開放。最後，我們發現師父無處不在，師父就是真善美，而真善美也無處不在。所以無論此時師父的這個血肉之軀是男是女、是老是少、是死是活都已經不重要了。在我們的心目中，他就是真善美的化身，就是佛性的化身，就是般若的化身。到了這一步，我們跟師父之間就全面徹底而自然地敞開，已經沒有辦法再敞開了，我們就是敞開本身。這就是極密開放。關於六字箴言的「開放」，我們就討論這麼多。

二、虔誠

我們給虔誠下一個定義，虔誠就是我們以開放和謙卑的態度融入被虔誠对象的過程。虔誠也分爲外、內、密、極密四個層次。

首先是外虔誠。外虔誠就是我們平時所說的謙虛、恭敬、教養。比如說，對師父，無論我們內心怎麼想，都要遵守外在的規矩：師就是師，徒就是徒。我們在師父面前就是他的弟子，既然是弟子，那我們就恪守弟子的本分。很多細節都能證明我們是否恪守了弟子的本分。比如說，出門的時候，師父在前我們在後；乘電梯的時候，我們肯定是搶先幾步去按電梯的按鍵，不能讓師父去按；當稱呼師父的時候，我們使用的都是「您」。別以爲這些細節無關緊要，認爲我們衹要內心尊重師父就行了，外在的行爲就可以馬馬虎虎。這是不可以的！我們內心的尊敬固然重要，但外在的這些形式更爲重要，這是外虔誠。它不是可有可無的，我們不可以馬馬虎虎，因爲規矩就是規矩，沒有規矩不成方圓。現在的規矩都簡化了，要是在過去，無論師父在不在身邊，衹要提到「師父」兩個字，我們都要立即站起來說：「我的師父是某某某。」說完了纔能坐下。如果更講規矩的話，我們是要站起來合掌介紹師父的。我們爲什麼要站起來？以示尊敬。過去不管師父在不在我們面前，都要這樣。現在的規矩多少都簡化了一點。舉這個例子衹是想告訴大家，有一些規矩是不能變的，師父就是師父，弟子就是弟子，師父吩咐的事情弟子就是要去做，師父給的指令、口諭，弟子就得要極盡所能地遵守，沒有理由。如果一定要找個理由，那就是「因爲我們是弟子」，就這一句話就夠了，不需要別的理由了。比如說，如果師父給我們立了一個規矩：無條件地讀書。那麼不管之前我們愛不愛讀書，從成爲師父弟子的那一刻起，我們就必須嗜書如命。因爲這是師父給我們立的規矩，既然是規矩就必須要遵守。因此無論我們走到哪裡都要拿著書，哪怕是走路、坐飛機、坐公車都要看書，我們必須要做到手不釋卷。如果我們的眼睛高度近視，那可以聽有聲書。這就叫規矩。身爲弟子，就必須不折不扣地遵守師父所立的規矩。這是外虔誠，也就是外在的這些師徒之間的規矩我們得遵守。

其次是內虔誠。內虔誠就是我們從精神上真正地傳承師父的學問、品德、境界、胸懷和志向，把師父的學問、品德、境界、胸懷、志向移植到自己的精神中來，讓它們成爲我們自己的組成部分。我們把師父的學問、品德、境界、胸懷、志向以及吃苦精神、好學精神等移植到自己的精神或生命中來，就是把師父的學問活出來，就是把師父的品德活出來，就是把師父的境界活出來，就是把師父的胸懷活出來，就是把師父的志向活出來，就是把師父的吃苦精神、好學精神等全部活出來。因此傳承是最好的虔誠。這個虔誠是看不見的虔誠，已經沒有外在的形式了，這是用精神傳承精神、用心靈傳承心靈、用志向傳承志向，因此叫內虔誠。

再次是密虔誠。密虔誠就是把師父的修爲、證量、境界在我們身心中再現出來。密虔誠不是停留在傳承師父的學問了，而是更進一步地傳承師父的修爲、證量、境界。比如說，師父有一個給他人開頂的證量，師父是見聞解脫成就者，別人衹要聽到師父的名字，看到師父的照片，觀看師父的視頻，閱讀師父的著作，無論通過什麼方式跟師父建立了連接或關係，心中對師父有一念虔誠，頭頂就可以化開。開頂後，生前可以祛病健身，死時神識可以從頭頂出去而超越六道，獲得解脫，讓此生爲最後一生。這是非常殊勝的一個證量。現在我們也能做到，爲什麼？因爲我們是師父的弟子，我們把師父這個見聞解脫的證量，在我們身上再現了出來。師父還有別的證量，也在我們身上延續了下來。如果師父能虹化，我們也能達到虹化的程度。總之，師父的修爲、境界、證量，全部在我們身上實現了出來。這已經不是簡單的精神層面的傳承了，而是比精神層面更深的氣、脈、明點層面的傳承。它比簡單地傳承師父的理想、學問、胸懷等還要更深一層，所以叫密傳承，又叫密虔誠。傳承是最好的虔誠。

最後是極密虔誠。極密虔誠就是不僅自然地、自發地把師父看待成真善美的化身，也把自己看待成真善美的化身，這兩個真善美實際上是同一個真善美。這樣我們就把真善美或者般若、佛性徹底地活出來，展現出來，體現出來。因此極密虔誠不是一個对象對另外一個对象的虔誠，而是他已經成爲虔誠本身。

一個獲得極密虔誠的人，已經忘掉了虔誠，已經不知道什麼是虔誠了。但是，他所有的言談舉止，在普通人看來都是虛懷若谷、心包天地、無比真實而謙卑的。他本人並未意識到自己有多麼謙卑，但是如果普通人走到他身邊，就會發現他的每一個言談舉止，都充滿了最大程度的謙卑。如果你問他：「你爲什麼這麼謙卑？」他說：「我謙卑了嗎？我不知道，我並沒有刻意去謙卑呀。」這種人具有無窮的包容力和承受力，而且這種包容和承受也不是刻意的，是自然的、自發的。他對所有的聖賢，都發自內心地熱愛與敬重，就像熱愛與敬重他自己一樣；他視一切聖賢和人間的美德爲自己，毫不費力地殺身成仁、爲法忘軀，毫不費力地堅持人間的真善美。如果別人誇他：「你好偉大呀，好神聖呀。」他說：「我神聖嗎？我怎麼不知道？我從來不覺得我有多麼神聖、多麼偉大，我衹是覺得這些事情都是我應該做的而已。」衹有這樣的人，才會真正地

把聖賢的智慧、學問等一切作爲自己的使命自發地維護和傳承下去。而且這個使命是不可推卸的，他衹要活一天就會做一天。如果你勸他歇一歇或先把使命放一放，對他來說是不可以的！他已經把對聖賢思想的傳承與延續當成自己的呼吸和心跳了，你讓他放棄這個使命，就等於是讓他放棄自己的呼吸和心跳，這可能嗎？當然不可能！這樣的人已經和歷代聖賢徹底地融爲一體了，因此他傳承老子、孔子、佛陀的思想和學問，就像傳承自己的思想和學問一樣，他真正地視老子、孔子、佛陀如己，老子、孔子、佛陀就相當於他的呼吸和心跳。所以他無法不傳承這些聖賢的思想和學問。除非他死去，否則衹要他活一天，就要呼吸和心跳一天，就要視老子、孔子、佛陀如己一天。這個時候，他已經沒有虔誠與非虔誠的界限了。但是在別人看來，他對老子、孔子、佛陀是無比地虔誠，老子、孔子、佛陀所有的思想和學問，在他這裡都毫無保留地弘揚與傳承了下來。但是，他並沒有刻意這麼做，而是認爲這一切都是本分的、自然的、應該的，無需他人規勸。這就徹底打通了凡聖之間的所有障礙。這個時候已經看不出虔誠了。這就是終極虔誠。終極虔誠是沒有虔誠相的虔誠，是沒有虔誠外表的虔誠，是沒有虔誠痕跡的虔誠，是自然自發的虔誠，是把虔誠忘掉了的虔誠。這就是極密虔誠。

我們總結一下虔誠的四個層次。外虔誠，就是要遵守外在的規矩。師就是師，徒就是徒；父就是父，子就是子：「君君、臣臣、父父、子子」的倫理和規矩不能亂。在這個規矩下，師歸師位，徒歸徒位，父歸父位，子歸子位。師父要完成師父的責任和義務，弟子要完成弟子的責任和義務，我們各自對各自所擔當的角色、身份以及這個角色與身份所帶來的責任與義務，都充分地給予尊重和踐行，這就叫外虔誠。比如，在一些公共場合，衹有師父落座後，弟子才能落座，這就叫規矩。弟子早一點落座或師父遲一點落座，能怎麼的呢？它是不能怎麼的，似乎無傷大雅，但是其實有傷大雅，因爲它已經不合規矩了。規矩就是規矩，不能亂。不要以爲這是小事，規矩無小事，倫理無小事，就得有這樣的規矩才行。這就是外虔誠。內虔誠，就是傳承師父的知識、學問、品德等等。傳承是最好的虔誠。弟子把師父的境界、胸懷、品德、理想，移植到自己的身心中來，通過身心活出來，這是最好的虔誠。但這還只是內虔誠。密虔誠，就是把師父的修行證量移植到自己的身心中來，活出來。師父能做到什麼，弟子也能做到什麼；或者是歷代祖師能做到什麼，弟子也能做到什麼。這個傳承是更深一層的密傳承，內傳承是學統傳承，密傳承是道統傳承。極密虔誠，就是沒有虔誠相的虔誠。就像《金剛經》所說的佛陀是「無我相，無人相，無眾生相，無壽者相」一樣，衹有無虔誠相的虔誠纔是終極虔誠、極密虔誠。

三、接收

以上分別討論了「開放」「虔誠」，現在討論「接收」。其實開放、虔誠裡就含著接收，開放本身就是接收，虔誠本身還是接收。我們衹要能做到開放和虔誠，自然就能做到接收。接收就是傳承，就是我們把師父以及歷代聖賢所有的學統與道統，移植到我們身心中來，使之成爲我們的血肉、生命乃至一切而活出來的過程。接收也有外、內、密、極密四個層次。

首先是外接收。外接收就是把師父的言談舉止接收到身心中來的過程。外接收實際上帶有一定程度的模仿，首先是模仿師父的言談舉止，進一步是模仿歷代聖賢的音容笑貌，這一點很重要。這一點很多人都沒做好，我們站沒站相、坐沒坐相，說話擠眉弄眼的，儀表獐頭鼠目的，沒有行住坐臥四威儀。因此，師父是怎麼坐的，怎麼站的，怎麼說話，他的言語、表情我們都要學習；再進一步我們要學習佛陀、孔子等歷代聖賢的那種君子氣象或大人氣象，來改掉我們那種站沒站相、坐沒坐相、獐頭鼠目、賊眉鼠眼之狀。我們平時那種東倒西歪、半靠半躺的坐相，像個沒有骨頭的樣子，是不可以的。因爲我們是聖賢的後人，是追隨聖賢的人，就要站有站相、坐有坐相，就要說話有說話的樣子，不能再擠鼻子弄眼、鬼鬼祟祟的。把師父及歷代聖賢的儀表，把他們的言談舉止，把他們的行住坐臥四威儀等移植到自己身心中來，變成自己所有的過程，就是外接收。

比如說，孔子有一個著名的弟子——子路，就很好地做到了外接收。此人武功高強，孔子周遊列國的時候，主要是子路擔任他的護衛。孔子經常遇到一些危險，都是子路拔劍而起消除這些危險的，所以他是孔子七十二弟子當中武功最好的。後來他在衛國蒲邑做邑宰，在衛國內亂的時候，他不顧安危前去征戰，由於寡

不敵眾，他身負重傷，眼看著就要死去。此時周圍的人都在相互廝殺，他說：「君子死而冠不免。」意思是，一個君子可以死，但不能衣冠不整地死，我乃夫子的弟子，夫子是講禮儀的，我追隨夫子這麼多年，怎麼能夠違禮而死呢？我不能違背禮儀。所以，儘管那個時候他因爲身負重傷已經站不起來了，但他還是跪在那裡，把劍放下，把自己的冠整理好，把簪子插好，把頭髮理好，把冠纓（過去古人的帽子叫作「冠」，冠下面還有兩根帶子叫作「纓」，「冠纓」就是帽子下的兩根飄帶）捋好，把衣服整好——他還是要跪有跪相而從容就死。這就是子路，死得很悲壯。這個消息傳到孔子那裡之後，孔子十分悲痛地說：「我的好弟子去世了。」他好多天都茶不思飯不想，因失去了這個愛徒而終日處於悲痛之中。

我們現在不需要那麼教條地模仿那種行爲，但是需要那種君子的精神：站有站相，坐有坐相，活有活相，哪怕死也得有個死相。這就叫規矩，這就叫風格（即過去的風度），君子有君子獨有的風格。這些精神都要在我們身上體現出來，把師父、歷代聖賢或君子的優良風範，移植到我們身上來，就叫外接收。

其次是內接收。內接收就是把師父以及歷代聖賢的風骨、人格接收進我們身心中來的過程。風骨和人格比學問更重要，就像陸九淵所說的：「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人！」「不識一個字」，是知識問題；「堂堂地做個人」，是人格問題。所以人格比知識更重要。哪怕我們沒有知識，我們也必須要堂堂正正、頂天立地地做個人：頂天立地地生、頂天立地地死。這是過去的士的精神。這種精神在我們這裡要傳承和發揚起來。我們首先要從師父、歷代聖賢那裡接收他們的風骨、品德、人格，其次纔是接收知識、學問。

一個沒有風骨的讀書人比流氓更可惡。我們不提倡衹有知識而沒有風骨，因爲風骨比知識重要得多。知識無非就是讀幾本書的事而已，我們衹要把幾本書找來讀一讀，就會有知識。所以知識不是什麼了不起的東西。現在衹要打開網絡、打開電視、打開書本，我們想學什麼知識都可以。但是風骨和良知卻非常重要，沒有了風骨和良知，我們就會成爲有知識的流氓。就像現在某個著名學者所說的那樣，現代社會出現了一大批有知識的流氓，他們知識很豐富，掌握著很多專業知識，但是他們的品德低劣，喪失了良知，甘願把知識、良知賣給邪惡或典當給魔鬼，極大地敗壞了社會的風氣。因此我們首先從師父這裡接收他的風骨，接收他百折不撓的硬骨頭精神，接收他保持士風格的精神，接收他的風格、品行、人格、良知等等，其次纔是接收他的學問。這是內接收。

再次是密接收。密接收就是時刻觀想著師父所有的身口意同化到我們的身口意中來。什麼叫同化？同化等於加持，加持力就是同化力；同化也是心傳。因此同化就是師父的身口意和我們的身口意不斷地合二爲一，在此過程中，師父所有的境界、證悟，全部移植到我們的身心中來，成爲我們的身口意。這是所有修行法門中最高明的，除此之外，再也沒有比這個更高明的修行法門了。或者反過來說，佛家的八萬四千法門可以濃縮爲一法門，這一法門就是：師父的身口意就是我們的身口意，我們的身口意就是師父的身口意，師父的氣、脈、明點就是我們的氣、脈、明點，我們的氣、脈、明點就是師父的氣、脈、明點，師父的身口意及氣、脈、明點和我們的無二無別，不斷地融合爲一，在融合的過程中，師父的就是我們的，進一步，歷代聖賢的就是我們的，最後，佛陀的就是我們的。這是所有修行中最高級的修行，它既簡單又直接，適用於所有的修行階段、所有的年齡段、所有的性別、所有根器（上根器、中根器和下根器）的人，而且是極其穩妥的修行法門。我們修這個法門的成就最快，而且最保險，不像修別的法門，有時候能修成，有時候修不成。如果我們修這個法門就一定能修成，所以它最保險。這就是密接收。

最後是極密接收。極密接收等於六祖慧能所說的五個「何期自性」：何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。「自性」就是心性、佛性。「何期」是唐朝的口語，也是感嘆語，用現在的話說就是「哎呀呀」，相當於詩人「啊！太陽」的那個「啊」。把上面的話翻譯成現在的話，就是：啊，自性啊，原來你是清淨的；啊，自性啊，原來你是不生不滅的；啊，自性啊，原來你是自足的；啊，自性啊，原來你是不動搖的；啊，自性啊，原來你是能生萬法的。我們不斷地對心性、自性進行深入的領悟，就是極密接收。但這個「接收」在這裡就不是「接收」了，而是「肯認」，即肯定與認取的意思。本來我們不敢肯定，現在經過師父和歷代祖師的一番教導和啟迪以後，我們敢肯定了。肯定什麼呢？肯定了我們的生命（自性也可以理解成生命）本自清淨、本不生滅、本自具足、本無動搖、能生萬法等等。我們認識到原來我們的自性是這樣的，現在我們真正地把它看清了、肯認了，就不斷地安住在

這個肯認上，將其貫穿於自己的衣食住行，二十四小時都不丟。這個貫穿過程，就是終極大圓滿的修行，這就是極密接收。極密接收就是對五個「何期自性」的終極肯認，再簡化一點地講，就是對終極心性的肯認，以及二十四小時將這種肯認貫穿於自己的生活中並持續貫穿於自己的一生的過程。

禪宗有一句話，「行站坐臥不離這個」。「這個」是哪一個呢？「這個」就是「那個」，「那個」就是「這個」。「這個」和「那個」到底是哪一個？就是對「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法」的肯認，並將其貫穿於自己的衣食住行，所以叫「行站坐臥不離這個」。因爲離了「這個」我們就如同凡夫，不離「這個」我們就等同如來。這個「不離」就是終極接收。

我們總結一下外接收、內接收、密接收和極密接收。外接收就是把師父和歷代聖賢的行住坐臥四威儀移植到我們自己的身體和生命中來的過程。在此過程中，把自己那些猥瑣的、庸俗的、不良的言談舉止全部去除，將其替換成四威儀，就是俗話說的站有站相、坐有坐相、行有行相，說話有說話的樣子，做事有做事的樣子，讓自己成爲規規矩矩的人。內接收就是把師父以及歷代聖賢的品德、志向，特別是吃苦精神和風骨接收到我們的身心中來的過程。那個風骨太重要了，如果沒有那個風骨，我們是成就不了的——既成不了人也成不了佛。反過來說，我們要想成人、成佛，就先把師父和歷代聖賢身上的那個風骨或士大夫的精神接收過來。密接收就是把師父和歷代聖賢的修行證量接收到我們的身心中來的過程。這時的「接收」和「開放」是同義詞。極密接收就是「行站坐臥不離這個」，是在理明法透的基礎上對自性、心性的肯認，以及將這種肯認貫穿於衣食住行和一生的過程。

如果我們把「開放」「虔誠」「接收」理解透徹了，就把整個六字箴言理解透徹了。這三個詞之間既有獨立性又有貫通性、關聯性和因果性，構成了一個完整的體系，我們稱之爲「六字箴言」。六字箴言是我們不共的法要或者心要。「心」就是「核心」「靈魂」的意思，「要」就是「要點」或者「竅訣」的意思。所以大家一定要高度重視、深刻領悟它。

瑜伽修行即全身心地活在當下

《瑜伽經》非常像中國的《論語》，都是由單獨的一句句話構成的。有時候這些經典中的上一句話和下句一話有邏輯關係，有時候沒有邏輯關係。這就需要一定的註解，如果不註解的話你很難理解，因爲它的跳躍性非常大，上一句話在說這個，下一句話也許就跳到另外一些內容上。

在中國，歷代註解《道德經》和《論語》的非常多。在印度，註解《瑜伽經》的也非常多。近當代一些瑜伽師還在註解《瑜伽經》。《瑜伽經》自誕生以來，到底有多少家註疏已經很難統計了，據說前前後後至少不下百家。有些註解——甚至包括當代人的一些註解——已經消失了，衹有一些零星的記載。這些註疏，多數都與宗教有關係，因爲印度是一個宗教思想和宗教氣氛非常濃厚的國家，它的哲學思想、文學、婚喪嫁娶等等，所有的方面都與宗教有關係。印度很可能是全世界宗教化最徹底的一個國家。在印度，無論你要說什麼事情，發表什麼演講，包括講解《瑜伽經》，如果不與宗教扯上關係，你都不好意思。如果註解《瑜伽經》，就得把它註解得神神叨叨的，你纔能夠在印度發表它，才有人願意看它。其實，在我的眼中，《瑜伽經》是西元前二世紀誕生於印度的一部代表性的生命學著作、哲學著作，與宗教毫無關係。它沒有任何宗教成分，講的都是純粹的生命學內容。這是我對《瑜伽經》的定位和定性。

「現在，我們開始教授瑜伽。」這是《瑜伽經》第一節經文，這一句話看似非常平常，但在我看來它是整部《瑜伽經》的核心、精粹所在。我們把這句經文拆開，分成「現在」和「開始教授瑜伽」來說。什麼叫「現在」呢？「現在」就是此時此刻。瑜伽聖哲帕坦伽利[1]要求聽眾也就是所有的人能夠進入到此時此刻，用我們現在流行的話說就是「活在當下」。真正能夠做到活在當下是非常難的。「活在當下」和《瑜伽經》文末的經文「故（得大成就的瑜伽士）聖者是一秒一秒地全然生活於當下」是脗合的，由此而知瑜伽師是分分秒秒地生活在當下的人。這是瑜伽的最高境界。

「活在當下」這個詞在社會上已經被濫用了。無論什麼事後面，人們都習慣加一句「活在當下」，使人分不清真假了。其實「活在當下」是一句修行上的含義非常深的話。我們要做到拋棄過去、斬斷未來，僅僅「活在當下」，這是很難的。誰能活在當下呢？上帝。上帝沒有過去，也沒有未來，衹有當下。對上帝來講，過去、未來都是沒有意義的，因爲上帝自己就代表過去、代表未來。衹有我們人才有過去和未來，上帝永遠活在當下。我們若要生活在當下就必須處於上帝般的狀態。所以，一個人要活在當下是很難很難的。

有一個禪宗的故事，很好地說明了活在當下的難處。有人問禪師：「開悟之前你幹什麼呀？」禪師答：「吃飯穿衣。」那人又問：「那開了悟以後呢？」禪師答：「還是吃飯穿衣。」那人說：「開悟之前是吃飯穿衣，還用得著你說？我早就懂了。開悟以後還是吃飯穿衣，那我還要開悟幹什麼？」禪師說：「那可不一樣。」那人又問：「怎麼不一樣呢？」禪師說：「未開悟的人，吃飯時不好好吃飯，百般思索，睡覺時不好好睡覺，萬般計較；開悟後的人，吃飯衹是吃飯，睡覺衹是睡覺。」儘管表面上看起來都是吃飯睡覺，但是，性質發生了本質上的變化。吃飯衹是吃飯，睡覺衹是睡覺，就叫活在當下；吃飯時百般思量，睡覺時萬般計較，這就是凡夫的狀態。凡夫總是在患得患失，總是在謀劃未來、回憶過去，沒有一刻是閑著的：身體不忙了，心靈就在忙；心靈不忙了，身體就在忙。他貌似在那裡靜靜地睡覺，其實心思早就拋到九霄雲外去了。如果一個人能夠做到睡覺僅僅是睡覺，那麼他不是上帝就是佛陀。一般人是很難很難做到的。

比如，我現在講課，就僅僅是講課。如果我現在一邊給你們講課，一邊算計、籌劃、想東想西，那就不叫講課。不少人講課都是這樣的：我要達到什麼目的，我要如何如何，總是有強烈的算計在裡面。這種算計、目的性就會阻礙他正常發揮，阻礙他說出真話，阻礙他敞開心扉。衹有把這些目的、算計等私心雜念拋掉，僅僅是把心胸敞開，他的語言才會流動，纔不是機械的、生硬的。我們說話是不需要經過算計、斟酌後再說出來的，僅僅是說話就夠了，僅僅是說話就可以了。每個人都是演講家，之所以現在不是演講家，那是因爲我們算計太多，自己把自己打亂了，自己把自己拘束了，自己把自己卡住了。所以，如果一個人一上台就結結巴巴說不出話來，要麼是言不由衷，要麼是根本說不出來。真正能夠在台上暢所欲言的人，一定是一個無我的人。衹有無我了，才能徹底敞開心扉，這樣他的語言才能流動起來。這就叫活在當下，這就是「現在」。

[1] 《瑜伽經》的作者，印度人，西元前二世紀通過瑜伽修行獲得根本成就的一位隱士。

整部《瑜伽經》乃至於整個儒佛道的經典，就說了兩個字：「現在」！你可以把「現在」換爲另一個詞——「當下」，這兩個詞的意思是一樣的。你要敞開心胸、坦坦然然，放棄諸般計較，不患得患失，僅僅是活在當下。比如現在，你聽課就僅僅是聽課，就像吃飯僅僅是吃飯，睡覺僅僅是睡覺一樣。我講課就僅僅是講課，不患得患失，不把過多的「我認爲」「我覺得」摻雜進來。如果大家都把目的去掉，純純粹粹地生活在此時此刻，就會感覺到很輕鬆、很快樂。凡是有計較、有算計的，就會很累，就聽不懂我講的內容。這個「累」不是因爲我講的內容高深，有些人聽不懂我講課，就認爲是我講得太高深的緣故。其實這個世界上無所謂高深，無所謂淺顯。如果你用心了，即使再高深的內容你都能明白；如果你不用心或心不在焉，即使再淺顯的內容你都聽不懂。所以你的「累」與我講得高深與否沒有關係，而與你自己有沒有活在當下或有沒有在場直接相關，與你有沒有真正地敞開心扉直接相關。你衹要敞開心扉，再深刻的道理在你那裡都變得淺顯起來；不然，再淺顯的道理在你那裡都是高深莫測的。所以，是否高深莫測依聽者而定，不依講者而定。如果我講課的時候，你神不守舍，心根本就沒有靜下來，沒有與我同頻共振，即使我講得再淺顯你都聽不懂。用心了一切都變得很簡單，不用心什麼都變得很深奧，這就是「當下」的意思。以此類推：吃飯僅僅是吃飯，睡覺僅僅是睡覺，講課僅僅是講課，做事情僅僅是做事情……能夠達到這個程度是一門大藝術，也是一門大智慧，但它又是那麼淺顯、那麼簡單，淺顯、簡單到僅僅兩個字：「當下」。

不知道怎麼回事，太多人做事時不願意把全身心投入進去，無論做什麼事情都要留一腳，衹是把自己一條腿伸到這個事情裡去。這是一種極其不好的現象。做事就是做事，思考就是思考，讀書就是讀書，要把全副身心投入進去。就像我，無論是在飛機上還是在火車上，衹要把書一打開，立即就可以投入進去讀書，周圍所有的人、周邊的吵鬧、孩子的哭叫，我一概可以視而不見、聽而不聞。這是我從小養成的一個習慣，我平時就是這樣做的。我做事就是百分之百在做事，我說話就是百分之百在說話，我吃飯就是百分之百在吃飯。衹要做到這一步就叫「當下」，並沒有什麼奧妙。

這個世界上是沒有「修行」這種東西的，僅僅是強名之曰「修行」。就像老子《道德經》裡說的「吾不知其名，強字之曰『道』」，意思是我不知道本體、源頭的那個東西叫什麼名字，但是我又不能不給它起個名字，就勉勉強強地把它叫作「道」。修行也是這樣，這個世界是沒有修行的。沒有修行怎麼辦呢？我們就勉強給它起了一個名字：「修行」。其實沒有一個叫「修行」的東西，你不要告訴我什麼東西叫「修行」，什麼東西不叫「修行」。我修行了半輩子也沒有搞清楚什麼叫「修行」，我不知道什麼叫「修行」。我剛懂事的時候，我師父就帶著我去修行，去冥想，去打坐，等等，一直到現在，我還是不知道什麼叫「修行」。所以很多人問我什麼叫「修行」，我被問得支支吾吾、吞吞吐吐地半天也說不清楚。這個世界上就沒有「修行」這種東西，衹是美其名曰或者強名之曰「修行」。

所謂的「修行」，我們就姑且把它叫作活在當下吧，全然地活在當下。很多人問：你們打坐的時候一坐就是一兩個小時，這一兩個小時你們的腦子都在想什麼呀？我告訴大家：我們什麼都沒想，僅僅是打坐。打坐就是打坐，就僅僅是坐在那裡。如果打坐的時候想著什麼，就不叫打坐了，打坐就意味著什麼都不想。不要問爲什麼，沒有爲什麼。我閑得無聊，我高興，不行嗎？不要有目的，不要有動機，不要有任何想法，不要想通過打坐達到什麼目的。僅僅是坐著，就像吃飯僅僅是吃飯，看書僅僅是看書，做事僅僅是做事一樣，不要給那麼多的原因、理由、解釋等等，這些都不需要。做人也是這樣，我們就僅僅是做人，沒有那麼多的爲什麼。

很多事情就是被強行解釋出了問題。我們能不能不解釋了呢？我們僅僅是做就好，不需要解釋。那麼多的解釋有用嗎？沒有用。就像我帶學生、弟子，剛開始那些學生、弟子有問不完的問題，我只好一再地告訴他們，這個世界上沒有問題，不要提問，僅僅是做就可以了。「爲什麼要這樣做呢？」他們非要問清楚才去做。其實問問題的這些學生、弟子都是初入門的，那些入門久了的人都不問問題了，僅僅是做就行了。比如，他不會問爲什麼要打坐的問題了。打坐就是打坐，沒有爲什麼，你可以把它理解成閑得無聊，每天要拿出一小時來無聊一下就行了。打坐有什麼價值和意義？沒有價值也沒有意義，沒有價值就是打坐的價值，沒有意義就是打坐的意義。其它事情都以此類推，慢慢地他們就不問問題了。這個世界上本來就沒有問題，僅僅是去做、去實踐就夠了。

這個世界上也沒有什麼修行，如果非得說這個世界有一個修行的話，那麼活在當下、活在此時就是最高

的修行。這就是「現在」的意思，就是「當下」的意思。整部《瑜伽經》就講了「當下」或「現在」這兩個字，如果你能夠做到活在當下、活在此時，那麼《瑜伽經》就算聽完了，就可以不用往下聽了。凡是接著往下聽的，都是不懂「現在」這兩個字的含義的人。

帕坦伽利對著大家說了一句「現在」，用英語說就是「now」，就不說了，就把眼一閉，打坐去了。其實，帕坦伽利已經把瑜伽教授完了，「現在」這兩個字就是瑜伽的全部內涵。他坐了半天，把眼一睜，發現下面的人一個都沒走，都瞪著眼睛敬候下文呢。帕坦伽利發現這些人沒聽懂他所說的「現在」的意思，就只好接著往下講。所以，凡是接著往下聽的都是沒聽懂「現在」這句話的人，聽懂了就應該走了。

從皇冠瑜伽到大圓滿——當代人的修行捷徑

人類文明的傳承方式有三種：第一種是「經論傳承」，即我們通過大量地讀經、學論，明白了一些道理；第二種叫「口耳傳承」，即師父並沒有給我們講大量的經論，而是把他自己幾十年來修行的經驗告訴我們，讓我們明白一些道理；第三種是「心傳」，即直接在甚深禪定中實現智慧的傳授，讓我們明白一些道理。經論傳承被稱爲「遠傳承」，因爲這些經典都是數千年前的古人所說的，歷史久遠，所以叫「遠傳承」。口耳傳承叫「近傳承」，因爲這個傳承是師父把他之前幾代的師父們的教授通過口耳傳授給弟子的——師父的口對著弟子的耳，時間很短，距離很近，所以叫「近傳承」。心傳也叫作「淨相傳承」「甚深傳承」或「直傳」，因爲這個傳承不需要介入口耳等任何媒介，所以叫「直傳」。

經論傳承（遠傳承）所傳承的內容是很容易變味的。中華民族幾千年的發展史中，文字、語言、民俗等都發生了很大的變化。就拿語言文字來說，以前著書立說用的是文言文，現在都用白話文。我們閱讀經典的時候要把文言文轉變成白話文，很多意思因此就變了。不同的時代，人們遣詞造句的習慣等也都是不一樣的。所以，幾千年下來，那些經典經過輾轉傳抄，也就很難保持原樣了。就拿《道德經》來說，現在已經有一百個以上的版本。爲什麼有這麼多的版本呢？到底哪個版本是最標準的？大家都說自己的版本是最標準的，根本沒有一個定論。過去又沒有印刷機，大家都是用毛筆在抄，抄著抄著，它就走樣了；然後你再拿我所抄的再去抄，它又變味了；轉手三個人之後，它就變成「拉一頭毛驢」了，意思就變得不成樣子了。因此，《道德經》就出現了一百個以上的版本，就連《論語》都有今本《論語》和古本《論語》的差異。這些經典都有不同的版本，這就是遠傳承的問題。幾千年了，一切都變了，我們現在再拿這個經典來學，學的還是不是幾千年前的原文、原意，誰都不好說了。

口耳傳承（近傳承）也有問題，口耳之間傳著傳著也容易變味。如果弟子的業障很深，心性不純，他就會把師父的話扭曲、異化，這樣一代異化一點，一代異化一點，三代過去，所傳內容的味道就變了。這就是近傳承即口耳相傳的問題：傳著傳著就變味或走樣了。大約二十年前，我從報紙上看到一幅漫畫，至今記憶猶新。漫畫上畫了一個部隊在行軍，它是一個一字形長蛇陣的隊伍。這個隊伍中人與人之間需要把距離拉大一些，因此就從第一個人依次往下傳達「拉開距離」的命令。第一個人說「拉開距離」，這句話在隊伍中一直往下傳，「拉開距離」「拉開距離」……傳到最後，這句話就變成了「拉一頭毛驢」。結果最後那個士兵去拉了一頭毛驢。第一個人問他：「你爲什麼拉一頭毛驢？」最後那個士兵說：「不是你說的嗎，拉一頭毛驢？」第一個人說：「我說的是『拉開距離』，怎麼到你那兒就變成『拉頭毛驢』了？」口耳相傳就有這樣的失誤，誰能保證師徒之間的口耳相傳不會變成「拉頭毛驢」呢？明明師父說的是「拉開距離」，到了弟子那裡就變成了「拉頭毛驢」，這樣意思就變了。

衹有一種傳承不變味，那就是甚深傳承——心傳。因爲它是從心到心或以心傳心地直傳下來，不可能有任何走樣、變味，因此它的加持力最大，有著遠傳、近傳所不能比擬的效果。

我們的皇冠瑜伽爲什麼有那麼好的效果、那麼好的加持力？因爲它是心傳而來，是法脈最純潔、最清淨、最沒有扭曲、最一步到位的傳承。有這樣一個傳承作爲基礎，我們就很容易給大家提供一個很好的修行的前提條件，在這個前提下，衹需一步就可以把大家引導到大圓滿中去。爲什麼我們敢把前八乘[1]全部砍掉，而用皇冠瑜伽來取代？因爲我們的皇冠瑜伽是直傳瑜伽、直傳修行，是甚深傳承或心傳而來的。

---

[1] 佛家有九乘佛法之說。「九乘佛法」是寧瑪派獨有的判教思想。「判教」是指以某一思想或見地爲基準，將各類經論從優劣、高低、權實等角度和層面進行系統化的評判和整合，建立起來的一個各部分緊密關聯和次第井然的完整體系。寧瑪派的「九乘佛法」將全部佛法劃分爲由低至高的九大次第（九個階位）：「外三乘」「內三乘」和「密三乘」。

外三乘是聲聞乘、緣覺乘（合稱爲「小乘」）和菩薩乘（早期大乘，又名「般若乘」），以其皆自因位（即從凡夫角度和立場）立論和起修，故外三乘又名「因乘」。

內三乘是指作密（又名事部）、行密（又名行部）和瑜伽密（又名瑜伽部），因此三乘（部）密法曾於唐代早期自印度沿著絲綢之路傳入中原，後又傳入日本並被完整地保存下來，故又稱「東密」。復因此三乘屬於印度 6—8 世紀初密法形成和興旺的早期，故又名「早期密法」。復因其混雜著很多印度教、耆那教等印度其他宗教和修行流派的內容與思想，故又名「雜密」。

密三乘（又名無上瑜伽乘或無上大光明乘）是指瑪哈瑜伽乘、阿努瑜伽乘和阿底瑜伽乘，此三乘密法因爲被完整地移植和保存於中國西藏地區，故名「藏密」。因其屬於印度 8—12 世紀密法成熟與鼎盛時期，故又名「晚期密法」或「純密」。東密（早期密法）和藏密（晚期密法）雖有先後、高低和權實之別，以其皆自果位（即從佛的角度和境界）立論和起修，故內三乘和密三乘又統名曰「果乘」，但內三乘被稱爲「果中之因乘」，密三乘則名爲「果中之果乘」。在藏密看來，真正的果乘佛法衹有藏密，特別是藏密之極果——大手印和大圓滿等，稱之爲「果中之極果」或「佛法之極果」。

我們東方生命研究院給大家構建的修行環節就衹有兩個：第一個環節是皇冠瑜伽，第二個環節是大圓滿——阿底瑜伽。所以我們衹有兩步瑜伽——入門是皇冠瑜伽，終極是阿底瑜伽，也就是從皇冠瑜伽到阿底瑜伽，中間沒有另外的環節。這是我們給世人提供的修行架構，也是快捷的修行方法。我們要如何快速入門，入門以後如何迅速地過渡到終極的阿底瑜伽之修行？我們的修行架構就解決了這個問題。這個價值是無法估量的，而你們現在看不出它的價值，因爲你們不懂歷史。你們如果懂得了中國乃至東方幾千年來的修行歷史，你們就知道我們做了一件多麼重要的里程碑式的大事，你們就知道我們去掉了多少的環節，讓複雜的修行變得簡單化，從而使人們在修行過程中節約了多少精力、節約了多少人生、節約了多少生命！

那麼大圓滿是什麼？大圓滿就是阿底瑜伽，阿底瑜伽就是終極成就。阿底瑜伽最大的一個特點就是所有的境界、所有生命的真理都是呈現出來的，而不是我們猜測、推論、想像、揣度出來的。我們現在說人生是什麼和不是什麼都是錯的，說宇宙是什麼和不是什麼都是錯的，說一切是什麼和不是什麼都是錯的。爲什麼？因爲這些都是建立在我們的推測、想像、揣度之上的，沒有一個真理是我們親眼所見——像見太陽、見掌紋一樣清晰。沒有！這些都是我們在那裡閉著眼睛想像、猜測出來的，包括我們對生命內在的真理，對佛性、本性、生命的真相等的認識都是建立在猜測、想像、揣度之上的。唯有大圓滿，能夠一掃一切的揣度、想像，讓真理呈現在我們面前。我們全人類都在推測天堂是什麼樣，西方極樂世界是什麼樣，唯有大圓滿不准許討論和推測，因爲大圓滿可以讓我們親自看到它們：極樂世界就呈現在我們的眼前四寸遠的地方。不要再討論了，不要再爭論了，不要再猜測了，我們親自看看它是什麼樣的——一切真理都呈現在我們的面前！大圓滿最愛使用的一個詞叫「赤裸裸」。真理赤裸裸地呈現在我們面前，就像某個東西在太陽底下赤裸裸地呈現出來一樣。這就是大圓滿。

我不知道你們聽到這裡有什麼感受。全人類都在追求真理，但全人類都在猜測真理是什麼，而我們的大圓滿解決了這個問題。我們是怎麼解決的？我們去除一切後天的推測、想像、揣摩，讓終極真理呈現出來讓我們親眼看見。到底我們內在的氣脈明點是怎樣的？大圓滿說，別猜，別猜，千萬別猜！因爲一猜就錯了，一猜我們就落入了凡夫境界。大圓滿不准許猜，大圓滿用了一個詞，叫「呈現」或者叫「顯現」。當氣脈明點直接呈現在我們面前，我們就知道它是什麼樣了：就像解剖圖一樣地呈現在我們面前，就像鏡中之物一樣呈現在我們面前，讓我們看得清清楚楚的。到底這個世界是不是幻覺？別猜！別猜！大圓滿直接把它呈現出來讓我們看，是幻就呈現幻，是真就呈現真，不管是幻還是真，總之都呈現給我們。這就是大圓滿。

因爲大圓滿把一切真相或終極真理呈現給我們，故說它解決了人們在追求終極真理時遇到的一個無法擺脫的困境。這個困境就是所有的真理都是建立在揣測、推理、猜想之上的。到底我們這個猜想對不對呢？沒有辦法驗證。這就導致人類不斷爭吵、打架，甚至不惜發動戰爭來證明對錯。我說我猜測的是對的，你說你猜測的是對的，究竟孰對孰錯？大圓滿說你們兩個都是錯的。爲什麼說你們兩個都是錯的？因爲你們兩個對真理的認知都是建立在推測、揣摩、想像之上的，你們都沒有親眼見到真理。即使你們偶爾猜出的「真理」跟真實的真理有三分像，那也衹是表面相似而已，就像照片中的你跟現實中的你，能一樣嗎？照片中的你是有幾分像現實中的你，但那衹是像或相似而已，兩者能相同嗎？你們現在玩的都是在「照片」中談真理，就算再談一萬年，有用嗎？你們如果沒有見到他本人，即使談得天花亂墜，也毫無價值；你們衹要見到他本人，就什麼都明白了，什麼都不用說了。真正的理解就是親見本人，你們衹要沒有見到本人，即使再有想像力、再有猜測能力，距離真相仍然是十萬八千里，沒有用！衹有親見本人，才能把疑問解決。

大圓滿解決了人類真理問題的同時，也徹底地解決了人類的生死問題。所有的大圓滿成就者，不要說完全成就，即使只成就一半，也能徹底地穿透生死，不再受困於生死之中。因而，大圓滿也解決了另外一個問題——恐懼，衹要獲得大圓滿的成就，人類自此便不再恐懼。你們知道這意味著什麼嗎？我們人類從猿猴開始，從棲息樹上開始，就一直生活在各種各樣的恐懼之中：在樹上，怕蛇上樹咬我們；回到陸地上，唯恐老虎、獅子來進攻我們；還有衰老、疾病、死亡以及地震、風災、水災、火災等各種自然災害，無不給我們帶來深深的恐懼。無論是內還是外，人類從來就沒有解決過恐懼問題。大圓滿的虹光身就解決了人類的恐懼問題。一旦證入虹光身，我們將永遠不再對水、對火、對動物、對死亡、對疾病等產生任何恐懼。而且這個「不產生恐懼」是呈現，是把那種安全感呈現出來，不是揣測，不是自我安慰，不是自我催眠。它讓我們獲得真正意義上的安全，不再生活於恐懼之中。這就是大圓滿。因而「大圓滿」是名副其實的，的確是大大的圓滿，

它給我們帶來的是終極圓滿。

試想一下，我們一個小小的地球人，無論是站在雲彩上看，還是坐在飛機上看，地球上的人類就像螞蟻一樣那麼渺小。我們是多麼渺小的一群螞蟻。我們的文明滿打滿算才一萬年左右，這還是把史前史加上了。如果把史前史去掉，僅僅從人類文字史上來講，人類文明才六千年左右。而兩千五百年前，佛陀就爲我們徹底解決了人類的真理問題、死亡問題、煩惱問題，而且一代一代地傳承下來，直到現在仍法脈不絕，傳承未斷。儘管是秘傳，哪怕一代只傳一個，至少這個法脈也傳到了我們這一代，這是多麼大的奇跡。我們地球上的一個猶如小螞蟻一樣的人，居然在文明肇始之際，就徹底解決了生命的終極問題，這是多麼大的奇跡。而到我們這一代，要把大圓滿這種代表著人類終極覺醒、終極解脫的智慧，從幾千年的歷史束縛中解救出來，從單傳、秘傳的山林中解救出來，公佈給世人，讓這個終極覺醒之道造福整個人類。

我們相信，通過大圓滿，一旦把真理呈現出來，我們就會從一切二元束縛中解放出來，處在終極的自由之中，不再有任何的煩惱，徹徹底底地自在。而且這個自在是呈現出來的，不是我們假設「自在」，也不是我們欺騙自己讓自己相信「我在自在中」，而是我們成了自在本身。因爲自在所以自由，因爲自在所以自覺，因爲自在所以自生。這就是大圓滿。這就是我們東方生命研究院要傳遞給世人的生命終極圓滿之道，也是終極學問。這就是我們東方生命研究院存在的意義和價值。

隨筆雜感篇

論幫助

在過去，幫助就是幫助，幫助就是它字面上的意思：盡己所能地利樂他人、成就他人、方便他人。可如今「幫助」這個詞，像小姐、同志、美女一樣，已經墮落和變質到讓人噁心和鄙視的地步。

第一，如今所謂的「幫助」，百分之九十九是作爲索要巨額回報的藉口和偽裝。一旦你接受了對方所謂的「幫助」後，對方就會以各種無恥的理由，無限止地誇大其幫助的價值而向你索要巨額的回報，將所謂的「幫助」變成了殘暴的綁架和無恥的勒索。如芥子般的幫助被放大爲如山嶽般的功勞。若你認爲對方的所謂「幫助」被嚴重誇大了，根本就不值他索要的回報而拒絕他，對方就會立即反目成仇，採用種種下作和邪惡的手段，來逼迫你就範而達到他索要巨額回報之目的。

如是，這樣所謂的「幫助」，實則是狡詐與圈套，實則是欺騙與凌辱！非常痛心的是，過去這樣公然踐踏道德與法律之行爲，少之又少。如今則正好相反，絕大多數情況下是將「幫助」作爲勒索對方的圈套和陷阱。如是之「幫助」讓人恐懼、讓人心寒、讓人憤怒。

第二，另一種情況要稍好一些：雖然也是以「幫助」爲名，事後也向被幫者索要回報，但其執守著「盜也有道」之原則，只向被幫者索要與其所幫助之價值相仿的回報。表面上看，此事似乎比較公平，實則不然。爲何？重點在於：事前你口口聲聲是「幫助」對方，事後你又以種種理由索要回報。如果你事前就聲明我爲你做此事的報酬是多少，這樣就給了對方以充分的選擇權：他可以選擇讓你來做此事，也可以選擇不用你來做此事。你以「幫助」爲名讓對方無法拒絕，事後又強索回報，這就粗暴地剝奪了對方的選擇權。

第三，當代人不願真心實意地幫助他人，標誌著當代道德的嚴重墮落和異化，標誌著人們背離了「無我與品德是生命覺醒與解脫的不二法門」這一儒佛道各家傳統文化的基本理念，標誌著人們放棄了佛性和人性的行爲準則，主動地擁抱獸性（社會達爾文主義）價值觀。充滿了無知之見、無德之行和嚴重異化之三觀，以爲是聰明之舉，實則爲蠅營狗苟之鼠輩，十分可憐而可悲。夫子「禮崩樂壞」之嘆，此之謂歟？

這種極端的功利和愚蠢的膚淺，從根本上毀壞了人與人之間的誠信，切斷了生命昇華的根基和幸福快樂的源泉，喪失了人之爲人的前提（人格徹底崩坍），枯竭了良知顯現之源。如是之人必然終日被難以盡數的煩惱和顛倒緊緊地糾纏，著實令人生起大悲憫心！

吾之「三性」經濟學曰：生物性（獸性）經濟觀建立在「百般損人以利己」之上，人性經濟觀建立在「先利人後利己」之上，佛性經濟觀建立在「全心利人纔是最大的利己」之上。由此而知，目前我們國人所持之經濟觀（金錢物質觀）依然是生物性（獸性）價值觀佔絕對之主流的時代。

傳統文化之復興，文明之升進，人心之回歸，德性之甦醒，生命之解脫，任重而道遠呀！

請教與糾纏

在當代越來越瑣細的分工背景下，沒有人能夠具備所有專業的技能或瞭解所有領域的知識，因此，當我們涉及不瞭解的知識和領域時，衹能虛心請教該專業或該領域的「過來人」。在我們生命科學和新國學事業中，初入門者同樣需時常請教那些老員工或負責人。

回看這幾年來我們的工作經歷就發現，在我們的身邊有越來越多的人把正常的請教變質爲依賴——本來應該由自己認真思考和抉擇的事務，卻以「請教」爲名，讓他人和負責人來替自己完成，自己則主動地放棄了思考和抉擇，一切由他人和負責人來代替。復由依賴進一步演變成糾纏——不分晝夜地「請教」他人和負責人，從未想過對方累不累？對方此時是否已經休息？無限止地消費（消耗）對方的好情緒和忍耐力，直到將對方所有的好情緒、好狀態和對你的溫情善意等，全部消費（消耗）殆盡爲止。

將正常的請教，逐步演變爲依賴，復由依賴進一步變質爲死皮賴臉地糾纏，其實質是懶惰，是將本該由自己承擔的責任與義務轉移（推卸）給他人，而自己坐享其成。衹有承擔才有成長，這是身心成長和成熟的鐵律。我們無權將自己成長和成熟的責任與壓力，轉嫁於他人。對於一位超過十八歲的成年人而言，任何形式的讓他人來爲我們承擔成長的責任與壓力，都是極端可恥的，更是極端愚蠢的——因爲他人永遠無法代替我們成長與成熟。其結果必然是：將對方的熱情和好意消費（消耗）殆盡後，對方被迫棄你而去。當對方棄你而去後才發現，這麼多年來，你並沒有獲得絲毫的成長和進步，在很多方面甚至還退步（退化）了。在此過程中，沒有任何一方獲益，雙方都以慘敗收場，給人生留下了一段不堪回首的過往。

經驗智慧之所以名曰「經驗」，其義爲：任何他人都無法取代我們自己的實踐與經歷，我們（必須親自）經一事，長一智。這就是人生，這是誰也改變不了的宿命。打破此人際關係中十分常見的「怪圈」或曰難解的死結，需恪守這幾個要點：

第一，請教者務必高度自律，盡一切可能嚴守「自己的事自己辦」這一原則。若有實在不懂之處需請教他人，一定要告誡自己：這次請教一定是此生的最後一次請教，類似的問題以後絕不再問。

第二，被請教者需要高度警覺，時刻提防對方借請教問題之名，行依賴和糾纏之實。一旦出現依賴和糾纏的苗頭，被請教者應立即提醒對方、制止對方。被請教者要有一個清醒的認識：所有的依賴和糾纏，衹有一個結局——對方將你所有的時間和精力消費（消耗）殆盡後，雙方不歡而散已是最佳結局了，弄不好還會反目成仇。任何一種生理或心理上的舒適感一旦被終止和打破，自我都會瘋狂地報復——這是自我的鐵律，除非此人的自我很淡或已達無我之境。別人在依賴和糾纏你（你代替他成長和抉擇）的時候，他會感到很舒服。當你的情感和耐心被對方消費（消耗）殆盡後，你不得不被迫遠離對方。此時對方的舒適感被你打破，對方的自我就會本能地瘋狂報復你，而與你迅速地反目成仇。

第三，將請教很快演變成依賴，復將依賴很快演變成藤繞樹式的死死糾纏，不能簡單地理解成此人的辦事能力不足、思考或邏輯能力不足，其本質是道德問題，是一個人的品質問題。具體而言，這是嚴重缺少教養之表現，是不具備最低程度的道德覺醒之表現，是沒有切實生起人生之責任感，沒有切實生起生活和工作之擔當意識，沒有樹立起「做人的最低底線是不麻煩他人，做人的最高境界是給身邊的所有人帶來幸福與快樂」這一清晰的人生準則。

這幾年來，在我們的事業裡，在個人與個人之間、部門與部門之間、成員與負責人之間、管理者與被管理者之間，依賴與糾纏程度日盛一日，已經到了致命的程度了（不將雙方絞死誓不罷休）。東方生命研究院的全體成員，以及所有視頻課承辦方等相關人員，希望大家認真理解此文之含義並嚴格自律，是爲吾之切盼也。

小處不可隨便

近來（2011 年 11 月）和友人與學生們就瑜伽學和生命學等領域談了很多嚴肅的話題，把我弄得像個老學究一樣。這本不是我的性格，至少不是生活中的我。半生來我沒有業餘愛好，我不下棋，不打麻將，我的卡拉也不 OK，就會跳個街舞。古人云：拳不離手，曲不離口。多年不玩街舞了，生疏了不少。想當年我老潘是何等的意氣風發，和三兩好友半夜在西安的回民街裡吃著烤肉，神侃一番生命呀，上帝呀，美學呀，人生呀，愛呀，恨呀，等等，加上酒勁的催發，就到鐘樓邊上即興開跳。記得有幾次，還真有路人向我們扔零錢。哈哈，好玩吧？

來到印度後，發現這裡有一個習俗，無論是婚喪嫁娶還是其它，人們一到傍晚就要弄個小卡車，開著車沿大街小巷漫遊著，並在車裡放上大音響，把音響聲開得很大，幾里之外都聽得到。路邊行人跟著小卡車，和著音響裡播放的印度風味十足的音樂開跳。我挺佩服印度人，無論男女，個個都是舞蹈家，很不起眼的一個糟老頭子或一個胖得能把人活活壓死的肥媽，可一旦跳起舞來，美不勝收。那種投入和陶醉，那種天地之間只有歌舞再無塵勞，真的讓我這個異邦人感嘆良多。每當遇到街頭歌舞隊從我的住處樓下經過時，我總是忍不住放下手中的書本，下樓去加入到他們隊伍中痛快地跳一場。我跳著西式的街舞，他們跳著傳統的印度肚皮舞和古典神舞，顯得格格不入而又趣味無窮。

跳了幾次後，我就不再加入了，衹是跟著歌舞隊看熱鬧。再後來，熱鬧也不看了，只從樓頂的陽台上看看就轉身回房間。其實我是很想再加入街頭歌舞隊的，衹是印度人有一毛病——在大街上隨處小便，弄得滿大街處處騷臭，難以呼吸。走在馬路上，要有矯健敏捷之身姿，不然一不小心就會踩上蜿蜒曲折達數米之遠的尿溪。我的一個伊朗朋友對滿鬧市區的尿騷味非常反感，罵之爲「印度國味」。我說：「印度的國味不是人人身上都有的咖喱味嗎？」我朋友說：「那是體味，不是國味。你看那些漂亮的樓房外牆，到處都是半人高的尿漬和尿漬下的尿河，這纔是正宗的印度國味呢。」

來德裡（印度首都）不久，有一天我從印度最高學府——德裡大學文學院出來，剛出大門，看見有個二十多歲的帥哥，拉下拉鏈對著馬路就開尿。正好是放學時間，滿大街的女學生。我真想上前干涉一下：哥們，你轉一下身對著樹尿能死呀。但一想到這是在印度，也就忍住了——那麼多天後級的美女們都見怪不怪了，很從容地從那位哥們身邊走過，我這是操的什麼心呀。

說到隨處小便，想起了一個故事。在西安，我曾經住過的房子之隔壁就是國民黨元老于右任（1879—1964）當年的住宅。於老的書法是自成一家的。那時有「并世兩書家」之說：共產黨裡有一個毛潤之，國民黨裡有一個于右任。有一天於老發現他家後院外牆有人小便。他從自己的書房裡隨意找出一張宣紙，寫上「不可隨處小便」貼在他家的院牆上以警示路人。剛貼上不久，有一路人經過。這名路人是一個書法愛好者，一看這幅字，不得了，這是大書法家的手筆，喜愛至極，就小心地揭下來帶回家賞玩。但總覺得「不可隨處小便」這句話十分不雅，難以示人。這名書法愛好者靈機一動，將這幅字剪切後重新拼組，並拿去裝裱後懸於廳堂正中。這幅字重新拼組後變成了：「小處不可隨便」。如此俗句成了警世雅言，真是巧奪天工。

寫到這裡，我又想起了前些年北大廁所裡的一個故事。如廁者不將手紙放入紙簍，有人就在牆上貼了一個告示：「舉手之勞，何樂不爲！」不幾天，就有好事者將這句話改爲：「舉手之勞何樂？不爲！」

難得有清閑之時，擬此小文，怡養大家，求得一樂。

給建議者的建議

文/東方生命研究院

自潘麟先生於 2012 年回國講學及創立東方生命研究院以來，各種所謂的建議不絕於耳，最多時一天可收到好幾個。這些建議看似都是「爲了我們好」，實則不然，現將其歸納如下：

第一，好爲人師。《孟子》有言「人之患在好爲人師」。以向我們提出各類建議的方式爲名，潛行好爲人師之實，這類人最爲普遍，也最難予以拒絕。如果我們不聽從他的「建議」，對方就會惱羞成怒，以教訓者的口吻給我們扣帽子——你們不虛心，你們很自大，你們不納良言等等，對我們進行道德綁架，目的是逼迫我們就範，聽從其「建議」而按照他爲我們設計的路線走。

第二，偏聽偏信。聽了一些未經證實的流言蜚語和道聽途說而向我們問難：你們怎麼能這樣？你們怎麼能那樣？如果我們不去澄清和辯解，流言蜚語將被坐實，道聽途說將被放大；如果去澄清和辯解，我們將整日被糾纏於流言蜚語之中而無力從事其它工作。

第三，頑固習氣。一些人有愛指揮人、愛掌控人或愛逞能的毛病和習氣，無論其遇到什麼人或什麼事，總是習慣性地評頭論足一番，總愛指手畫腳一番：你們應該這樣，你們應該那樣。如是等等，不一而足。非如此不足以突顯自己的存在感和重要性。

第四，自私心重。一些人表面上看似「客觀地」給我們提一些建議，實則這些建議的背後暗藏著對其有利的私心，希望我們採納其建議以實現他們的各自私心。

第五，所知障深。建議者有著堅固的個人意識形態和認知模式，難以接受新生事物和創新思想。而我們從事的正是文化創新事業，很多與時俱進的舉措讓其難以接受和理解，因而以「建議」的名義，讓我們退回到因循守舊之中，退回到十年前或百年前的老路上去，退回到他們認爲「合理」的狀態之中而令其心安。

第六，空虛無聊。又有一些人，整天無所事事，抱著反正閑著也是閑著，何不找點樂子（話題）的心態，唯恐天下不亂。這些人的共同特點是嘴長和手長。其一是嘴長：無論此事與其有關還是無關，總愛沒頭沒腦地議論一番，八卦一番，以顯示自己比別人更能耐。其二是手長：無論遇到什麼人，無論遇到什麼事，在湊熱鬧的同時還總愛插上一手，有意無意間把水攪渾，把事鬧大，好給自己空虛而無聊的生活增補點趣味和色彩。

第七，愚昧無知。民諺曰「愚昧的善良不如市儈的小人」。善良當然需要維護和提倡，但慈悲必須與智慧相配合，佛家謂之「悲智雙運」者是。沒有智慧的「善良」之舉，時常讓人很無奈：如果拒絕他，深怕傷害了對方的「一片好心」；如果採納其建議，顯然又行不通。好心辦壞事，善心辦傻事，古來皆有，當代尤甚。

第八，不知所云。這類人不在少數，在建議者中佔有很大的比例。其所謂之建議，聽了半天也不知到底要說什麼，其邏輯混亂、言語含糊、自相矛盾、不知所云等貫穿始終。有些事本來很清楚明白，經對方如此摻和一番，反而益發變得模糊不清或複雜異常。

上述歸納出的問題，在建議者中佔百分之九十五以上，所以這已經不是我們與建議者之間的個人問題了，而是當下社會中普遍存在的頑疾，乃民族之通病（劣根性）的一部分。這是數百年來華夏民族之人文中斷，家風良俗消失，以互聯網和電視等爲代表，成功地將知識碎片化、人生功利化、三觀解構化之後，必然出現的一些怪現象。這些現象不僅是嚴重的人格問題、品德問題、心理問題，也是嚴重的教育問題和時代問題，一切志在成長身心、覺醒生命的學者，對此類問題皆不可小視。

上述這些所謂的「建議」給我們帶來了很多麻煩，每天我們需拿出相當的時間和精力來應對，很是疲憊。現就針對建議者們給幾條建議：

第一，我們正在從事的民族文化復興事業，應如何做，以何方式和次第來做，相關之問題我們早已有了非常清晰的認知和成熟的方案。我們是深愛自己事業的一群人，比絕大多數的建議者們更加熱愛我們正在從事的偉大事業。既然我們是如此地熱愛自己的事業，怎麼可能對如何做好它沒有一套成熟的規劃與方案呢？在謝謝你們的同時正告你們：別瞎操我們的心了，我們知道自己在做什麼和如何做得更好。做好（完善）你

自己纔是當務之急。

第二，在向我們建言之時，請自覺對照上述現象以自省。我們只接受避免了上述現象和深思熟慮的建議。

第三，如果你是潘麟先生的弟子和學生（或以弟子和學生自視者），大家需要的是如理如法地落實先生的教導於身心言行之中，而不是整天想著如何給先生及其創立的東方生命研究院以種種「建議」——給自己更多些建議尤爲必要和緊迫。通俗點講，就是把手電筒倒轉過來，多照一照自己，少照些別人。

第四，如果是真心「爲了我們好」，那就以各自力所能及的方式，拿出實際行動來幫助我們更好地實現「傳播健康，傳承文明」之理念。通俗地講，就是少說些廢話，多做些實事。我們不在意對方說什麼，只重視對方做什麼。

不可輕言「學術創造」

所謂「三傳」，在之前的經典中都有闡述，現在我衹是把它歸納並提煉了出來。這是一個歷史性的貢獻，是一個里程碑的事情，讓人們知道不僅是修行，而是整個人類的文明都有三種傳承、三種授受方式：最低級的是「形傳」，較爲高級的是「心傳」，最高級的是「神傳」。「三傳」給人類在授受、傳承文明的過程中指明了方向，確定了層次，這個意義和價值是不可估量的！現在還有很多人都不知道有「心傳」和「神傳」，只知道有「形傳」。「三傳」既可以說是對過去的總結，也可以說完全是一個原創，它既有「照著說」的成分，也有「接著說」的成分，故它是把這兩者有機結合爲一體的理論或學說。但這個「三傳」思想不是我刻意創造出來的，不是爲了創新而創新的，而是我經過幾十年的歷練，在「照著說」上下功夫，慢慢地水到渠成而形成的「接著說」，自然就應運而生的。

我們這個時代是處在變動中的。不管是出於經濟原因，還是政治原因，或者是其它什麼原因，都使得我們這個時代處處談創新，處處談創造。這沒有錯，一個時代的創新能力等於這個時代的文明程度。但是，這個處處創新蔓延到文化領域就有了問題——出現了一大批沒有文化底蘊，沒有受過長期、嚴格的文明的訓練的人，卻一上來就要搞個新體系或新學說。

我從十幾歲出來拜師訪友開始，就不斷地看到或者聽到層出不窮、雨後春筍般的所謂的新思想、新理論、新學說、新體系等。開始我特別喜愛這些東西，到處追逐這些東西來學習。我在追逐的過程中慢慢地成長，成長到一定程度，才逐漸發現，這些所謂的新思想、新理論、新學說、新體系是無根、無體、無力、無原創的。尤其是就無根而言，它們純粹是創造者憑空構畫而來的，毫無根據、毫無淵源，衹是爲了創新而創新，或爲了標榜自己而創新的。因爲衹有通過創新的方式，創造幾個所謂的新思想、新學說、新體系出來，他們纔能把自己裝扮成一代大師、一代宗師。所以，現在的人爲了出名，是很急功近利的。

經過幾十年的持續學習，我得出一個結論：凡是新思想，絕大多數都是騙人的。所以，現在新思想的含金量是最低的，甚至沒有含金量，都是含毒量，都是有毒或有害的東西。當我用了幾十年把這個現象看破後，就再也不追逐這些新思想了，慢慢地，我回歸到了傳統而正宗的儒佛道經典中。這些經過千百年來檢驗的經典，最有含金量，最不欺人，因爲它們經得起歷史的檢驗，經得起任何角度的檢驗，所以它們是顛撲不破的真理。真理不怕檢驗，衹有謬論才怕檢驗。

因此，我們不要輕易談創造，不要輕易談創新。不是我不准許大家創造和創新，我又有什麼權利阻止別人創造和創新呢？不僅我沒有權利，就連上帝也沒有權利。我們應該歡迎創造和創新，但創造和創新一定要建立在理明法透的基礎上，一定要建立在有根有據的基礎上。就像我現在的說話、講學，無論哪一句話、哪一個觀點，都能找到兩千年前乃至五千年前的根據，都不是憑空亂說的。你們看我講學的時候好像也不打稿子，衹是順著口往外說，但那衹是表象。你們看到的衹是我講出來的話，沒有看到的是我內在的那個謹嚴的戒律、自律道德或良知的法度。那個謹嚴的戒律、自律道德或者良知的法度，我是不敢逾越半步的。我的每一句話、每一個行爲都是建立在這個良知或自律道德的法度內，所以我有「從心所欲」的一面，也有「不逾矩」的一面。你們看到的是我表面上的從心所欲，但是沒有看到我內心中的那個不逾矩，那是無形的。我表現出來的好像是天馬行空，其實，這不是天馬行空，而是句句都在法度中，句句都有歷史的根源，只不過是我講的時候，把這個歷史的根源隱藏了。隱藏不代表沒有。我的每一句話、每一個觀點都可以在《論語》《道德經》《心經》《金剛經》《瑜伽經》，乃至於《聖經》裡找到清晰明白的根源。因此我的每一句話都是有源頭、有根據、有來歷的，不是我一拍腦袋在那裡胡說八道的。所以，「從心所欲」跟「胡說八道」有著本質上的差別。

當我這樣說久了，就有了相當強的「接著說」的能力，但是這個「接著說」是建立在更加雄厚的「照著說」的基礎上的。沒有雄厚、透徹的「照著說」的基礎，我何敢「接著說」！但是現在社會上的人膽子都很大，他們還搞不清儒佛道是什麼，也不願意下十幾二十年的苦功去讀書和摸索，因爲讀書是很痛苦的，摸索是很痛苦的，就憑著依稀恍惚之見開始胡亂構建他們所謂的新思想、新體系。所以現在的新思想、新體系基本都是胡說八道，有害而無益，誤導了一群不明就裡的年輕人。

恰好我們現在也在搞「接著說」，恰好我們也在創新體系，好像我們跟張三、李四都差不多——他們在創新體系，我們也在創新體系，事實不是這樣。表面上看，他們跟我們似乎差不多，其實其中的差別很大。因爲我們是經過了幾十年的歷練，在「照著說」上下足了功夫，慢慢地水到渠成才形成了「接著說」，才自然而然地創造了新體系。因此，「接著說」一定是在「照著說」說到了滾瓜爛熟、熟能生巧、巧能生妙、妙中生花的基礎上進行的，「接著說」不是生搬硬套的，不是爲了創新而創新的。自古以來，那些有創造力之人的創新都是在水到渠成的基礎上自然而來的，不是爲了創新而創新的。唯有我們當代人，爲了標新立異而標新立異，爲了創新而創新。這就是我們與一般人不一樣的地方，我們的創新貌似相同，實則有天壤之別。

我的「三傳學說」等思想學說，全部是「照著說」說久了，熟能生巧，巧能生妙，妙中生花而來的，沒有一個是我刻意創造的，都是自然而然講著講著講久了，它就應運而生了。所以我從來沒有要刻意創立一個體系，因爲自然形成的體系纔是真體系，凡是人爲造作出來的都沒有生命力。我這三四十年來，所見到的哲學體系、學說、思想還少嗎？這些體系、思想、學說都哪裡去了呢？它們有的衹有十年的壽命，有的衹有五年的壽命，還有的胎死腹中——還沒流傳開來就夭折了。可以說，我幾十年所耳聞目睹的新思想、新學說太多了，隨便一個人都能創造一個理論出來，但都沒有生命力，都不能長久。

有一些新理論根本就是無稽之談。比如，現在社會上就出現了結合西方自然科學，說某個自然科學家經過一番研究終於發現了「靈魂是存在的」之類的文章。所有這一類的文章，它們的標題都特別驚悚。一開始都是「驚天秘聞」，再加個冒號，「英國科學家破譯了靈魂密碼」。大家僅僅是看到這個標題，就覺得一定要點進去，否則都對不起自己——靈魂密碼都被破譯了，那肯定要點進去看一下究竟。「據英國科學家說」這句話就有問題了：這是英國的哪個科學家？他的全名是什麼？是否還活著？如果還活著，他是在哪裡上班？我要去找他，當面請教他抓個靈魂讓我看看。還有，既然是科學家的研究，他是通過什麼儀器研究的？這個儀器是過去已有的，還是剛剛製造出來的呢？這個儀器是根據什麼原理製造的？他是怎麼運用這個儀器的？他失敗了多少次？因爲但凡實驗必有失敗，所有的科學家都像居里夫人那樣，失敗了第九百九十九次，才成功一次的。請問他失敗了多少次？他是怎麼由九百九十九次的失敗而走向成功的？他的這個科學記錄在哪裡？科學家做實驗是全部有科學記錄的，尤其是嚴肅的科學家。他這九百九十九次觀察的方式、途徑、結果等等，所有的細節都是有數據的，即使實驗失敗了，這些失敗的數據也都有記錄。如果實驗失敗了一次，第二次再修改調整，再失敗一次，第三次再修改調整，如此反覆九百九十九次，最後一次終於成功了。成功了是什麼意思？他不是說捕捉到靈魂了嗎？那他捕捉的那個靈魂在哪裡？他不是找到靈魂的密碼了嗎？密碼是多少？

你們有發現哪一篇所謂的標題驚悚的文章達到了這個科學標準？科學是極度嚴肅的。這種捕風捉影的文章在到處流傳著，整天談新思想被發現了、新學說被創立了，這是毫無價值、毫無意義的。

我不反對創造，相反我是鼓勵創造的，但創造一定要建立在理明法透的基礎上，一定要建立在實修實證的基礎上，一定要建立在深厚根基的「照著說」的基礎上。這樣水到渠成地形成「接著說」的思想，這樣的創造纔是真創造。我要告訴大家的是，我們現在提出的新國學思想——生命科學，全部是在「照著說」的基礎上水到渠成而來，沒有任何一句話、任何一個觀點是我們生搬硬套而來。所以，我們這些「接著說」的創造性的思想，一定飽含真理，一定有生命力。我們這種創新跟社會上那種標新立異的創新不可同日而語，完全不在一個層面上，不屬於一個性質，不屬於一個世界。

文質彬彬，然後君子

我師父在幾年前給我講過一個真人真事。

一百年前，有一個英國的攝影家到中國旅遊。他是專門給英國王室服務的，那時候的照相機還非常原始和罕見，不是隨便什麼人都有資格照相，衹有上層人士才享有照相的權利。因爲經常給英國王室照相，所以他就出入於英國王宮，和王室人員都很熟悉。

他還是個作家，喜歡寫作。所以這次他到中國來旅遊，準備寫一些見聞遊記。他旅游到了東北大興安嶺、小興安嶺的深山處，那種幾十里都找不到一戶人家的地方。他借住在一個村子裡，發現這是一個非常封閉的村子，被大山重重包圍，有很多人一輩子都沒去過幾次縣城。按理說，這是一個非常愚昧落後的村莊，但是他竟然發現，這個村子裡的男人彬彬有禮，猶如紳士一般；這個村子裡的女人，年紀大的像貴婦人，年紀小的像大小姐。他非常驚訝，說這個村子裡女人的那種雍容大度，骨子裡透出的高貴和儒雅，衹有在我們英國王室的女人中才能見到，怎麼在中國的一個十分偏遠、被世界遺忘的小村莊裡能夠有這種現象？這還不是一兩個女人如此，而是全村的女人無不如此，全村的男人也都個個很有紳士風範。他說，在英國也衹有王室人員纔是這樣。

從那以後，他就對中國文化另眼相看。因爲那時大英帝國正如日中天，所謂「日不落帝國」者是，都是它藐視別人，從來沒有別人敢藐視它。他們認爲自己的文化是世界上最好的，所有英國人都帶著一種傲慢，居高臨下。他說，從此以後，我就不敢在中國文化面前傲慢了。他說，我們大英王室的女人和男人，從小就有幾十個禮儀老師訓練，一路被訓練到成年。如此他們的一顰一笑、舉手投足才能夠有貴族風範。但是他發現中國的這個村莊裡沒有幾十個禮儀老師來調教嬰兒，那全村人從骨子裡透露出來的這種貴族之氣、儒雅之氣是從哪裡來的？他經過多方打探、研究，得出結論：是孔子訓練他們的，是儒家文化把他們訓練成這樣的。他說，這儒家文化竟如此厲害！從此以後，他對中國文化不再輕視了。

你要想改變那個時代的英國人是非常困難的。但是，這個英國人就被中國文化徹底征服了。所以，他在寫這一段故事的時候，字裡行間處處透出對中國文化和歷史的崇拜和感嘆。他說，這個民族絕不能小看，甭看它現在四處破敗不堪，連年戰爭，但我通過這個村莊的幾戶人家就能看出，中國必有復興、興旺的那一天。有這樣一群人、這樣一個文化，這個民族亡不了，不僅亡不了，在不久的將來，它一定會勇敢地站起來。

果然，現在我們的民族站起來了，這完全是背後那個文化的作用。所以文化這個東西雖然看不見、摸不著，但是它潤物細無聲。

我們現在的這個「崛起」，要打個雙引號。爲什麼要打雙引號？因爲我們現在只崛起了一半，沒有達到全面崛起：物質文化這一半崛起了，精神文化這一半還沒崛起。全面崛起就是物質文化和精神文化同時、同步崛起。我們現在是異步崛起，沒有同步，這就是我們中國當下的問題。因爲這一異步，就衍生出很多問題來。非常多的問題就發生在這個不同步上。我們現在是物質上來了，靈魂卻丟失了，就剩下了一個發達的軀殼。這是我們這個時代的問題。

這使我們當代的男人和女人與一百年前的男人和女人相比，簡直是不可同日而語。一百年前的人，是物質貧乏，人格光輝，心地光明，有很多美德——女人有女人的美德，男人有男人的美德，總之有很多美德在身。現在完全相反，我們是物質無比發達、豐富，精神一塌糊塗。在現在的人身上找不到多少美德，找到的都是丑德。一百年前，中國社會是貧窮，但人像人。現在我們中國到處富有，但人不再像人，他身上沒有人該有的一些東西了。現在的人全身充滿了戾氣、俗氣、偏執之氣、扭結之氣，就是沒有清淨之氣、溫柔敦厚

之氣、儒雅之氣。

如何改變這種狀況？長遠的辦法，就是接受聖賢教化，浸潤在聖賢的教化之中，久而久之，自然就會脫胎換骨。之後，舉手投足間，我們自然就透著一種清淨之氣、溫柔敦厚之氣、儒雅之氣。這纔是君子之風。

爲什麼說我們中國是禮儀之邦？很多人都把「禮儀」二字理解錯了，以爲它是外在的繁文縟節。其實根本不是這樣。「禮儀」是什麼？是我們內在所透出來的那種親切、高雅、包容、和諧之氣體現於每個人的言談舉止之間，並瀰散在社會上。因爲中國的家庭內部、組織內部、民族內部，在在處處透著一種人與人之間的和諧、友愛、敦厚、善良，所以我們中國是禮儀之邦。所以根本不是外在繁文縟節多的國家就叫禮儀之邦，少的國家就叫野蠻之邦。而是每個人內在透出的君子之風、儒雅之氣瀰漫到全社會，這樣的國家就叫禮儀之邦。中國也是文明之邦，文明之邦和禮儀之邦是同義詞。

故以儒佛道爲代表的中國文化是可以再現禮儀之邦或文明之邦的，衹是時間需要長一點。比較快速的方法是茶道，茶道可以最快的速度洗滌身心、淨化身心、轉變氣質，讓我們一改過去的戾氣、俗氣等各種各樣亂七八糟的雜氣爲清淨儒雅之氣。所以茶道是廣義上的藥，不是狹義上的藥。廣義上的藥能夠治什麼？小則治個人的俗氣，大則治整個民族的庸俗和戾氣。所以師父希望我們能夠把茶道弘揚開來，讓大家知道我們中國茶道有著深遠的含義，有著巨大的價值：小則提神醒腦、通經活血，大則洗滌人間紅塵氣。

定遠老酒，留住鄉愁

我出生在距離定遠縣城七八公里的鄉下。那時候，能隨著父母去一趟縣城，對我來講是一件非常奢侈的事。

我剛記事時就知道父親愛喝酒。父親經常讓我去三里路之外唯一的一家小店（小賣部）裡打酒——那時用現金買酒的次數很少，更多的時候是拿幾個雞蛋去換酒——我要踮著腳尖才能勉強地夠得著高高的櫃檯（不明白那時的櫃檯爲何那麼高），還要伸著脖子才能看清櫃檯後面的店家。店家慢騰騰地把專用漏斗放進遞過去的空酒瓶的瓶口裡，然後從牆上取下一個酒提（一般由鐵皮製作而成）。不管酒提上有沒有落灰，店家總是習慣性地用力吹一下（或幾下），好像上面落了很多灰似的。這時店家臉上就會綻露出「這下可以放心使用了」的表情，有點像電影裡的慢鏡頭那樣，緩緩地打開酒罈蓋，將吹去了灰塵的酒提謹慎地放進酒罈裡。店家把酒提舀滿酒後並不急著提上來，而是讓酒提沉沒在酒裡稍停片刻後，像是下定某種決心似的，將酒提提出來並迅速倒進漏斗裡。如此重複數次，整個過程很像某種宗教儀式般莊重而肅穆。那時候的我不懂這是什麼道理，衹是本能地覺得整個打酒過程很好看。至於哪裡好看，一下子也說不上來，反正就是有一種戲曲般的引人入勝。

酒提有一兩、二兩、半斤、一斤這幾種不同的型號。由於我家窮，雞蛋不能全部用來換酒，還要指靠它來賣點錢補貼家用呢。因爲衹能拿幾個雞蛋，故每次換酒很難超過半斤的。在我的印象中，我打酒時店家從來沒有用過那把半斤型號的酒提。

店家裝盛散酒的酒罈有幾個，分別裝盛著不同價格的散酒。酒罈蓋是一個四方形的「小枕頭」，裡面裝的是稻殼。據說這種特製的酒罈蓋能有效地阻擋住酒氣不散。儘管我每次都是買最便宜的酒，但當店家把蓋酒罈的「小枕頭」揭開時，那股濃濃的酒香立即撲面而來——那是我來到這個世上後，印入腦海的第一種香味，自然就成了記憶最深刻的香味。

不知是哪一次，我實在是忍不住好奇心，問店家：爲什麼把酒提沉沒進酒裡，要等一會兒才提出來呢？店家起初是不想回答我的，可能是覺得我太小了不需要回答吧。但停頓了一下，店家還是回答了我：小子，這你就不懂了吧。酒是有靈的，動作快了靈就失了；必須慢慢的，這樣靈才能一直跟著酒走。

我必須承認，直到現在我也沒弄明白，當時店家告訴我的酒中之「靈」是個什麼東西。但當年我家鄉的老輩人，就是這樣來理解酒的，就是這樣來對待酒的。幾千年來，我們的先輩們在酒裡發現了自信，發現了膽魄，發現了詩歌，發現了生活的樂趣，乃至發現了愛情、友情和親情等等，我不知道先輩們在酒裡的這諸多發現，是不是就是店家告訴我的那個看不見、摸不著的「靈」？

我的父親是解放戰爭時期的戰鬥英雄。膝蓋中彈後，從大腿處截肢。由於截肢時的手術條件差，恢復得不好，導致天氣變化時，傷口處就會抽筋疼痛。每當疼痛難忍時，父親只好以酩酊大醉的方式來緩解。店家知道我是潘英雄（鄉親們都是這樣稱呼我父親）的兒子，也知道我買酒、換酒或賒酒，多半是潘英雄的腿傷又犯了。可能是出於對父親的敬重吧，店家每次都會多給半兩酒。

我無法瞭解父親在酒裡發現了什麼，但隱隱約約地知道，每次父親把酒喝透了，就會有一種深深的解脫感——心情一下子大好起來。每當此時，父親最愛做的一件事就是把我叫到身邊，給我語重心長地講上一大段如何做人的道理。當我一再表示聽懂了，父親才會開心地吹一聲口哨，將我放了。重獲「自由」的我通常不會走遠，就在自家的院子裡一邊玩耍，一邊聽父親在屋裡大聲地吟誦唐詩或元曲——因爲父親小時候上過私塾，用了幾年工夫來背誦過它們。

可能是從第一次買酒開始，我就被那濃濃的酒香深深地吸引住了。在回家的路上，我總是一次又一次地打開瓶蓋，聞一聞那迷人的酒香。有一次，我實在抵擋不住那酒香的誘惑，在半路上，我生平第一次嘗了一小口酒——辣得我直伸舌頭，眼淚汪汪。

從那以後，我就時常在買酒回來的田間小路上，忍不住濃濃酒香的誘惑而小嘬幾口——這成了我有生以來的第一個秘密——就連我父親也不知道的小秘密。噢——，不對，不對，知道這個小秘密的，還有我家那條從不離我左右的大黃狗。

十六歲輟學不久，我就勇敢地走了出去，開始闖蕩生活。這些年來有過不多的幾次回鄉省親，每次總是

驚訝於家鄉日新月異的變化。面對家鄉的巨變，作爲遊子的我，心情是複雜的，難以說清是喜還是憂——那些童年的美好記憶正在無情地遠去：農田消失了，村莊消失了，鄰居消失了，嬉水的那個池塘也消失了。更加遺憾的是，我的那條買酒的小路竟然也消失了……

每次回鄉，總會比上一次更加困難地搜索著越來越模糊的童年記憶。故鄉，正在由一個具體的地理方位，逐步演變成一個需要不斷去創造和構思的美妙幻境。

在近三十年的遊子生涯裡，其中十年左右我主要在西藏雪域中度過，隨後又以印度德裡大學訪問學者的身份在印度僑居了五年之久。在五年僑居的時光裡我特別想家，每天都被滿滿的鄉愁籠罩著，嚴重時竟然達到夜不能寐的程度。每次睡不著時，浮現在腦海里最多的畫面依然是：穿過油菜花海，或穿過成片的水稻，一次次穿過四季的我，悄悄地喝了一口父親的酒……又悄悄地喝了一口父親的酒……印度也是有酒的。但那裡衹有啤酒、果酒、香檳等，唯獨沒有我們中國的白酒，更沒有我的家鄉定遠那傳承千年的陳年老酒。

有個中國人要來印度旅行，我耐心地在 QQ 上回答了對方很多關於印度風土民情的諮詢。臨行之前，對方一定要從國內爲我帶些禮物以示感謝。問我要什麼禮物，我不假思索地說：別的什麼都不要，如果能帶來幾瓶「定遠老酒」，那是再好不過的了。

就這樣，一個陽光明媚的中午，在德裡大學文學院裡的草坪上，朋友從包裡拿出了「定遠老酒」。在遞給我時說：兄弟呀，你一邊喝著，我一邊給你講一講，我是怎麼買到它，又是怎麼費盡周折把它帶過來的……

當時朋友講了些什麼我記不清了，能記住的衹是最後幾句：下飛機後，走出德裡國際機場時，一個保安模樣的人以安全檢查爲由，強行打開我的行李箱。當發現那兩瓶酒後，說這是違禁品，要沒收。說著就把兩瓶酒拿走了。我和他理論了半天也沒用，最後我急眼了，硬是搶回來了一瓶。兄弟呀，不好意思啊，我帶來的是兩瓶，但現在衹有一瓶了。夠不夠你喝，我就不知道了。

那一天，我喝醉了。幾乎是我有生以來第一次真正意義上的大醉。

後來聽人說，我喝醉後，用平時從不使用的定遠方言在異國他鄉的德裡大學小樹林中，大聲地吟誦唐詩宋詞，引來一個個路過者好奇的眼光；還有人說，我喝醉後，並沒有用定遠方言縱情吟誦，而是抱著一棵老樹大哭不止。除此之外，還有其它幾個關於我醉後的版本。

直至今日，我仍然沒有弄清楚：那一天，那瓶「定遠老酒」下肚後，那個漂泊在恆河岸邊的異鄉人，到底有著一種怎樣的鄉愁……

用生命去學習——潘麟先生的讀書經歷

在我十幾歲的時候，我想買大量的書，可當時家裡很窮，根本就沒錢，所以我沒有辦法向家裡要錢。當時，我就想到一個辦法：通過賣血換錢來買書。我賣了將近一年半的血——從我輟學時開始，一直到我離開安徽老家，坐上長江客輪來到成都青城山爲止，這期間我一直都是靠賣血換錢來買書。

我賣血賣到什麼程度呢？我經常連續三天被抽血，每一天抽一斤。爲什麼是一斤呢？因爲我們當時抽血的時候，用的是一斤的葡萄糖瓶，抽滿一瓶剛好一斤。因爲葡萄糖瓶上面有刻度，所以我很清楚是抽了一斤還是半斤。

抽血時，血不是用針管硬抽出來的，而是讓其慢慢流出來的。那麼，要想讓血流出來，這個針管就不能細，細了血就流不出來了。這個針管有多粗呢？這是給牛打針用的針管，不是給人用的，人不需要這麼粗的針管。牛要是有病了，得用粗針給它打針。給牛打針的針管有多粗呢？就像麥子的秸稈一樣粗。因爲針管比較粗，而針管的長度跟粗細又是成比例的，所以這個針管差不多比一根手指還要再長一些。當時，護士就拿著這個將近半尺長的、有小麥稈那麼粗的針頭給我抽血。因爲當時沒有與這麼粗的針頭相配套的注射器，所以，她在針頭的後面綁上一根皮管子，並把皮管子的另一頭伸到一個葡萄糖的瓶子裡。她就拿著這個針管，在我的胳膊上紮，因爲針頭又長又粗，所以紮的時候很痛很痛。紮進去以後，血就慢慢地順著後面的皮管子往外流，流進瓶子裡。

我還要自己拿著這個瓶子。因爲血不是「嘩」一下就流出來那麼多的，它要流十五到二十多分鐘，有時候會更久；而這個護士不願意拿著瓶子等十五到二十分鐘或者更久，她就說：「哎，你自己拿著吧！」所以，我只得自己拿著瓶子，看著血在管子裡流淌。當時，血是用 CC 作爲計量單位的，我每次要抽 500CC 的血，100CC 是二兩，500CC 是整整一斤。今天抽一斤，明天又抽一斤，第三天再抽一斤，連抽三天，然後歇上幾天再抽，又連抽幾天。我多次被這樣抽血。我被抽血抽到什麼程度呢？抽到我走路都不敢快，要慢慢走，因爲稍微一快，我就眼冒金星。當時，我要是坐著，是不能一下子站起來的，而是要像慢鏡頭一樣，慢慢地站起來。我要是一下子站起來，馬上就感覺天旋地轉，因爲我嚴重貧血了。

爲什麼我要賣血？唯一的理由就是家裡窮，我要大量地買書，可我又沒有別的技能，就只好想出了這麼個招：賣血換錢，來買書，來讀書。我前前後後賣血賣了一年半，也整整用了一年半的時間讀書，那一年半讀的書估計比一般人三五年讀的書都多。因爲我是職業讀書人，我從早到晚都在那兒讀書，就那麼讀，讀得天昏地暗。有好多書，我都讀了十遍八遍。如果沒有新書的話，我就把舊書一遍一遍地讀，以至於有很多重要段落我都能背下來。這還真爲我打下了很好的基礎。

我今天所獲得的這點小知識、小學問，與我當時獲得知識的艱難程度成正比。如果那時候的知識得來得太容易，說不定我就學不成了。今天我之所以能學成，就是因爲那個時候，我每買一本書，買到手的時候，都珍惜得不得了，因爲這本書上的每一個字都是我拿血換來的。我都能算出來，一張紙、一滴血，一張紙、一滴血，每張紙真的都是用一滴一滴的血換來的！所以，我讀的時候，怎麼可能三心二意？好多的書，我當時都能背下來，一本書、一本書地背下來。爲什麼我讀得那麼用心？因爲這些書來得太不易了。每一本書、每一張紙、每一個字，都來得太不易了，所以我倍感珍惜！這纔爲我打下了一些基礎，我才有了今天這一點造詣。

從中國的崛起雜談國學及關於文化的斷想

文/灝一

早晨起來，看到二十世紀六十年代關於新加坡內閣資政李光耀先生的採訪，其中提到對於中國的預測，以及談到中國的傳統、歷史、人口等。一個傑出的政治家的理性思考和預言，現在都成了現實。

文化是一種身份認同，是一種主體存在，是一種種族基因，是一種基於歷史和地理而積澱下來的關於人們生存、生活的方式。一旦失去了這種文化自信，就意味著失去了自身的身份認同，那麼必然成爲別的文化（種族）的附庸，其後果就是被奴役和被壓榨，必然失去生存空間。人類歷史的發展和無數血淚，證明了這個顛撲不破的道理。擁有獨立主權，就是對這個身份認同最好的註腳。當你失去了文化自信，從而按照別人的方式和遊戲規則去生存和生活，此時你忘卻了人種的獨特性和區域性，這意味著你喪失了獨立性，你必將成爲別人生態系統中的下遊食物鏈，被控制和被奴役是必然的結果。西方文明，其真實的目的，並不希望我們真的成爲他們，所謂的意識形態和民主人權衹是他們打壓我們的藉口，他們衹是希望我們成爲他們的奴僕，被他們奴役還感恩戴德。一旦我們想擠上他們的餐桌，那麼對不起，這時候，他們和我們都會驚醒：原來彼此不是一路人，無法平等地共享生活。我們不要試圖成爲他們，因爲我們的種族（基因、文化）是如此不同。如果他們的衣服（外在的形式）很好，如果他們的工具很好，如果他們的金融很好，等等，所有方法，我們都可以學習，但是有一點，就是永遠是我們自己做主，我們要按照自己的節奏和遊戲規則去做，而不是喪失了自己的主體和主權，去成爲別人的傀儡、被別人操弄。西方文明的屬性和我們中華文明的屬性不同，我們不要被其表面的包裝所欺騙和蒙蔽。

我們對於國學的學習和研究，目的在於以理性的視角，還原本民族文化的先進性和不足性，根據幾千年的經驗纍積和實踐探索，不斷弘揚和穩固其先進性，同時吸收其它文化中的先進性部分，不斷彌補自身的不足，不斷豐富自身的文化厚度並促進其衍變，從而達到歷久而彌新，真正做到中華民族的偉大復興。所謂「復興」，即意味著不斷更新後的再次新生，也意味著中華文化完成了它自身的吐故納新和自我的系統升級與迭代。

中華文明幾千年來綿延不絕，本身就說明了它的先進性；一百年後的浴火重生，同樣也說明了它的內生動力和自驅力，也再次說明了它的先進性。它的變與不變，本身就說明了它具有強大的自我更新的動能，它不斷吸收外來的先進文化思想和科技等，將其融入自身的基因從而不斷演進。中華文明，本身就是先進的代名詞，就是一個不斷自我更新迭代升級的文明系統，也是一個先進的意識體系和意識模式。幾十年，甚至一百多年的沉淪和不堪，不過是歷史的一瞬，放在幾千年的歷史長河之中，不過是幾朵浪花而已。起起落落、沉淪和不堪，本身也是事物發展的屬性。重要的是，它一直存在，並且從不缺席大場面。

這個世界的真相是什麼？經濟的？文化的？

在這個世界上，企業家不可或缺，他們爲社會創造財富和提供服務；同樣，知識分子和思想家也不可或缺，他們爲社會提供良心和道德準則，並隨時矯正時弊；還有很重要的是，國家不能沒有國防和軍事，這是獨立主權的保證，也是身份認同的強大後盾。有時候，有錢和有文化，並不能阻擋簡單粗暴的流氓和強盜。看看，歷史上的宋代和現在的中東，就知道文明總是會被野蠻所強暴。

而政治呢？儘管政治家也被人們所詬病和吐槽，尤其是到了現代，政治家幾乎成了表演藝術家，這是一種極大的諷刺。但是，我想起了李光耀先生曾經說過的一句話：政治家是一種稀缺資源。這裡指的是真正的政治家。政治家的責任，就是爲政以德，就是以民爲本，就是負責組織好人民和政府，維護公共秩序，維護國家大業，保護好文化和傳承。一句話，政治家是國家和社會資源的整合者、統籌者，是國家的心臟和大腦，是國之中樞。

資本有資本的屬性，資本家不會揪著自己的頭髮讓自己站立起來，資本家不會斬斷自己壟斷的慾望和手。學者和文人，有著自己廣博的學問和嚴謹的思維，有著治國之心和道德文章，可惜有時沒有實踐的能力和經驗，衹是善於空談。軍人呢？軍人的理想是戰場，是以戰止戰，軍人沒有對經濟和文化的宏觀視野和綜合考

量。而衹有真正的政治家，他們可以約束資本和資本家的貪婪，守護社會的生態和長遠發展；他們可以參考和運用學者專家的理性和智慧，爲民族和子孫著想；對於軍人和軍隊，政治家可以審時度勢，爲國家經濟和安全運籌帷幄，保境安民。政治家是一種治國的專業人才，需要高度的智慧，需要綜合的知識和經驗。

長期以來，學習國學，我一直在思考，國學是什麼？國學能做什麼？國學的作用是什麼？

本來想寫幾句，沒想到一路下來，寫多了，寫亂了。那麼，國學究竟是什麼？我想，國學不衹是書本上的四書五經，國學不衹是儒佛道的經典和修證，國學不衹是文化，國學是政治，國學是經濟，國學是軍事，國學就是中國人世代以來生存、生活的方式和思想，它不僅僅是理論，它是一種實踐和經驗，它就是中國人的生活和生命本身。

論生命法學的涵義及特色

文/呂德寶[1]

一、何謂生命法學

所謂「生命法學」，又稱「生命法律學」，是以生命科學爲基礎學科，綜合運用社會科學和自然科學，以「他律」方式規範、指引社會關係參加者最終回歸「自律」爲法律精神，以人爲本，立足維護「公平原則」，充分保護「奉獻原則」和嚴格限制「競技原則」，將「情」和「理」作爲法律的製定依據和維護对象，以「和」「無訟」作爲法律活動最終的價值取向，以「解決問題、化解紛爭」爲法律工作者的職業使命，充分尊重、發揮法律工作者和法律關係參加者的主觀能動性，由此建立起來的「理性」的法學學科體系。

二、生命法學有何特色

（一）生命法學以生命科學爲基礎，源於生命，最終又回歸生命，賦予法律工作者和法律關係參加者以生生不息的生命力

人對自然的認識發展出各門自然科學，即對自然界、物質、物理之間的關係與規則等進行探索的科學體系；人對社會的認識發展出各門社會科學，即對社會規律、法則和演化歷程等進行探索的科學體系；人對自身的認識也應該有一門科學，那就是生命科學，即對生命內涵諸法則與屬性等進行深入探索的科學體系。

本文所提「生命」，是意識的主體存在或者主體的意識存在。「生命科學」是一門以探索人（同時也包括一切生物在內）的身心結構和存在屬性，以及通過相應的實踐而達到全面解放（即獲得終極開悟和徹底地實現其內在自由）的科學，並以此爲基礎而形成的道德觀、價值觀、人生觀、宗教觀、審美觀、宇宙觀和生命觀等生命哲學體系，以及生命醫學、生命潛能學、養生學、生命美學、生命教育學、生命倫理學等相關學科體系與科學群。

生命科學將人作爲主體存在，與以生物學、生理學、心理學、解剖學爲基礎，將人作爲客體存在而加以研究的實爲「生命體科學」的「生命科學」不同。同樣，生命法學與實爲「生命體法學」的「生命法學」也大相逕庭，與本土傳統法學相區別，同與單純建基在社會科學和自然科學基礎上的現代法學相區別，生命法學賦予法律工作者和法律關係參加者以生生不息的生命力，是真正的中道法學。

（二）法是法，律是律，法依律而立，律依法而行，引律入法，律法一致、律法並行，賦予法律最大限度的生命力

法，繁體字爲灋（音 fǎ），《說文解字》解釋爲：「灋，刑也，平之如水，從水；廌（音 zhì），所以觸不直者去之，從去」。此解中的灋，因有「廌」在，故本身自含律的功能，他能觸不直者，他能去之。後因去掉廌而成法，故只留下可平、可去的可能性了，只剩下知行合一的知，而丟掉了行。本文引律歸法，以補法之不行。

法的廣義爲萬事萬物，《心經》云：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」。狹義爲法條、法典、法律體系和法學，如依法治國。本文取其狹義。

律，其意頗多，此處取其規範義和創生義，《說文解字》解釋爲：「律，均布也」。律被法固定和表現出來而爲法律原則、法律思想和法律精神，因此而起規範和指引作用，律依主體化程度不同而分爲自律和他律。

法律，廣義爲萬事萬物依規律運行，並行不悖。故《道德經》云：「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。」《中庸》曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」狹義爲由國家製定和認可的，並由國家強制力保證實施的行爲規範的總稱。

法是律的外化，遵從多樣性，屬於術的範疇；律是法的內涵，遵從統一性，屬於道的範疇。正所謂「千

[1] 呂德寶，北京升維律師事務所主任。

篇一律、萬法歸一」，生命法學有法、有律，律、法並行，有道有術，以道馭術。

（三）把以「他律」方式規範、指引法律關係參加者回歸「自律」作爲法律精神和最終調整歸宿

1.法律的規範作用和指引作用二者相較，指引作用第一性。

將自律定位爲法律功能的最終追求方向和目的，充分發揮法律的指引作用，一切他律規範的目的都爲了指引法律關係參加者回歸自律。堅決杜絕爲罰而罰的「釣魚執法」和以罰代刑的放縱犯罪，以防止交罰款後可以任意違法和有能力賠償者可以任意損毀他人、他物等「怪現象」的發生。

2.自律：即萬事萬物的內在規定性。

自，即本體，又稱爲天，指人自性中的天性；律，即明。有規範（衡量、規勸、懲罰）義和創生（增減、延展、褒獎）義。

「自律者，自有律則，自己爲自己立法。一切與真善美相關的法則，即性體爲自己所立之法。源於性體的善（道德），謂之『性德』，謂之至善。儒家的成德之教，即立定於性德之上而爲教。立於性德的道德爲自律道德，社會習俗與政府法律皆爲他律道德。自律道德即一切道德行爲和道德創造皆源於性體的自足、自律、自在、自由」。

3.「自律」人人本有，源於人性中的天性，自律即是天網，自律即是中和，一念自律則回歸天性，則達中和。

《道德經》云：「勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者，或利或害，天之所惡，孰知其故？是以聖人猶難之。天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀。天網恢恢，疏而不失。」

《禮記·中庸》：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」

自律人人本有，無須外求，一念自律則脫天網、得大自在。《論語·顏淵》子曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」《五燈會元》（卷五十三）云：「放下屠刀，立地成佛。」

4.「自律」和「他律」以「己所不欲，勿施於人」爲天然標誌，二者關係如蹺蹺板、此消彼長。

依主體化程度不同而顯現各異，社會關係參加者在「自律」與「他律」之間搖擺，百分之百他律之下的人如行屍走肉，將徹底喪失自由。百分之百的自律則無需他律，在儒家稱爲聖人，在佛家稱爲佛，在道家稱爲真人。

（四）以人爲本，充分尊重和發揮法律關係參加者和法律工作者的主觀能動性

1.東方文化的核心是「人本」文化，緊扣著人性、人心、人倫、人情而展開，並以此作爲法學研究对象的邏輯起點和最終歸宿。

普通法學始終建基在客體的、外在的、物化的社會科學和生物學基礎上，以階級、政治、經濟、人體爲法學研究对象，其一切的邏輯起點都遠離了「人本」。近幾年來，雖有「生命法學」的提法，但總體而觀之，無非是與生物學、生理學、解剖學相關的生命體法學，而且該學說自己就將自己定義爲部門法，與本文所提的生命法學大相逕庭。

2.充分發揮「人」作爲法律關係參加者的主觀能動性，徹底打破證據法和程序法所製造的「法律工具理性」對法律工作者的束縛，將法律工作者和法律關係參加者從繁雜的程序中的某個微不足道的環節中的某個小角色中解放出來，避免法官明知案件證據與事實不符，卻不得不作出違心判決的尷尬。

（五）立足維護「公平原則」，充分保護「奉獻原則」，嚴格限制「競技原則」

公平原則，源於本性中的人性，是公正不偏私、平等不偏重的準則，交互行爲上表現爲互惠互利，此爲生命法學最基本的原則，是法律維護正常社會關係中所追求的基本價值之一。

奉獻原則，又稱爲慈悲原則，是基於保護奉獻行爲而建立起來的法律原則。奉獻行爲源於本性中的神性，無私無我的付出而不圖任何形式回報的行爲，是我們本有的無我良知之心的行爲化，是實現社會道德必要的組成部分，該類行爲表現爲無私奉獻，大致有如下幾類：正當防衛或者緊急避險、見義勇爲、扶老濟困、仗義疏財等等。奉獻行爲是法律必須要保護或絕對不可打擊的对象，充分保護無私奉獻者和見義勇爲者的利益和權益，讓其不心寒、不受害，讓英雄流血、流汗而不能流淚。爲此，2017 年 10 月 1 日起剛剛實施的《中華人民共和國民法總則》，正式將保護奉獻原則納入了法律保護的範圍，從一百八十一條至一百八十五條具體規定了保護正當防衛或者緊急避險、緊急救助、保護他人等等的奉獻行爲者的權益。

競技原則，又稱爭搶原則，源於本性中的生物性（又稱獸性），是生物本能的外化行爲，遵從弱肉強食、適者生存的叢林法則，基於此而生的行爲容易造成對他人權益的損害，是生命法學下的法律加以規範和強制的对象。

生命法學對於人之三性等而視之，科學佈局、合理適用，保護奉獻原則、維護公平原則和限制競技原則。既避免出現我國傳統法學過度打壓競技行爲而束縛生產力的現象，又在充分保護奉獻行爲的同時，對競技行爲加以合理的規範和必要的限制，避免出現類似西方過於放縱生物性而弱肉強食的惡意競爭、爭搶現象。

（六）生命法學依理、依情而立，將理性的「情」和「理」作爲法律的維護对象

《禮記・大學》：「無情者不得盡其辭，大畏民志。」情感依理性安放而表現在外則爲「禮」，成熟的禮被國家採納和認可上升爲法，故法源於理性的情感，反過來還要維護理性的情感和規範非理性的情感。

實踐證明，單純地講理則容易傷情，單純地講法則容易傷情、害理，衹有使情、理、法保持高度的一致，並交互配合才能有效地調整社會關係。生命法學賦予法律以生命力，引導法律工作者懂得綜合運用情、理、法，律之以法，曉之以理，動之以情，以律人言、律人行、律人身，間接指引、規範人心。衹有這樣才能避免以法害理、以判傷情的結果發生，找回法律工作者應有的熱情。同時加大執法力度，讓社會關係參加者視法律爲高壓線，唯恐避之不及，從而自主、自願、自律的回歸情理、回歸良知，找回社會應有的和諧和溫度。

合理、知情、有禮的法才會知冷暖、有溫度、有分寸、律人心，纔不會傷情害理；合理、合法、有禮的情才最善、最真、最美；符合倫理的禮最能傳情、最能達意；居於情、行於理（禮）、止於法才會活出美滿人生。

1.理。

《易經・系辭》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」

形而上者謂之道，道之理謂之道理，即真、即善、即美，屬於道統傳承之理。儒家謂之性理，即良知之理；佛家謂之空理，即空明現之理；道家謂之玄理；易學謂之象理。道理是存在之理、主體之理、內涵之理。此爲生命之真理，是生命科學主要研究对象，老百姓稱之爲「天理」。

形而下者謂之器，器之理謂之事物之理，屬於學統研究之理。事物之理是形構之理、客體之理、外延之理。以对象不同細分爲物理、事理和倫理。物理是自然科學（數學、物理學、化學、生物性、宇宙學等等）研究对象；事理和倫理是社會科學（政治學、經濟學、管理學、心理學、歷史學、宗教學、軍事學等等）的研究对象。

《禮記・大學》：「物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣。」故，物理有本有末，爲「本末」之理；事理有始有終，爲「終始」之理；人倫有親疏、有遠近，爲「親疏遠近」之理，以人倫爲序，即倫理，依親疏而有遠近、依長幼而有次序、依男女而有差別，具體爲五倫十義。此三者都有先有後，同具「先後」之理。

2.情。

問世間情爲何物，直教人生死相許。《呂氏春秋・上德》曰：「情，性也。」

情因心有，心生於性，本性中自含三性，即生物性、人性、神性，因三性而生三心，進而生出三情，即感情、心情、神情。

感情源於生物性，因身體而有，屬於自對自的自情、私情，古人總結爲七情六慾。《禮記・禮運》曰：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。」《呂氏春秋・貴生》首先提出六欲的概念：「所謂全生者，六欲皆得其宜者」。東漢哲人高誘註釋爲：「六欲，生、死、耳、目、口、鼻也。」後來有人概括爲「見欲、聽欲、香欲、味欲、觸欲、意欲」。

心情源於人性，因人心而有，屬於一對一、一對多、多對多的互情。如親情、友情、愛情、同學情、師生情、戰友情。

神情源於神性，因天心而有，天心與神性一體，直接流顯於神性，故又稱爲性情，屬於自對他的共情。性情爲完全無私的理性之情，即大愛。在佛家稱爲慈悲；在道家稱爲自然，與虛情假意相對；在儒家稱爲仁，即溫、良、恭、儉、讓，其生於仁義禮智的四端之心，即良知之心。

情依理的規範表達外化爲禮儀，儒家以春秋戰國時代十三經之一的禮制彙編《儀禮》，記述有關冠、婚、喪、祭、鄉、射、朝、聘等禮儀制度。儒家認爲倫理符合天性，依倫理而安放的情才最正確和有分寸，由此表達外化的禮最美、最善、最真，故《中庸》曰：「喜、怒、哀、樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」

感情和心情在完全自我的狀態之下爲非理性之情，表現爲私慾，非正確和過分的表達外化爲各種情緒，

基於情緒和私慾表現出來的各種行爲，屬於法律所應規範的範疇；基於性情所表達出來的行爲是無私奉獻的行爲，稱爲善行善舉，屬於法律應當保護的範疇。

（七）博采中國傳統法律價值取向中之精華

1.家國天下觀念支配下的「婚和家和」「天下大同」的「和」的價值取向。

2.「案結事兒了」的「無訟」價值取向。

子曰：「聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎！」生命法學採納中國傳統法律文化中「無訟」的價值取向，將根源於中國歷史上的一切賢聖文化、人本文化、心性文化貫穿於立法、司法、執法等各個環節，引導一切法律行爲與最高人民法院「案結事了」的理念相適應，以解決一切紛爭爲主導和最終目的，真正化解社會矛盾，摒棄以結案、解決司法部門自身問題爲主導的價值觀。

（八）生命法學秉持東方的「理性」認知，經驗智慧和先驗智慧等而視之，避免過度強調和偏重一方的感性認知；引導立法由過度邏輯化、蟲洞化的「知性」以及乾癟癟、冷冰冰、與事實嚴重不符的條文和名詞概念中，回歸現實的、存在的、主體的、鮮活的「理性」狀態

「理性」在東西方哲學中都是一個使用率極高的詞彙，但卻有著完全不同的含義。西方人講的理性，實則指的是知性，包括概念、知識、邏輯等。簡言之，知性是通過後天的長期訓練，對外界各種信息之綜合處理和提煉整合能力，故知性本質而言，是後天經訓練而成的邏輯主體。知性適用对象是現象世界，知性所探知之理爲外在事物的形構之理，其所成就之科學爲自然科學與社會科學。東方人講的理性，則是指生命內在的神性，或佛家說的「佛性」，哲學上稱之爲「存在」「本體」「真理」等。簡言之，理性是與生俱來的、心性內涵的本有之理，此理又名存在之理，即生命或曰主體內在的法則與屬性。理性適用对象是生命世界，理性所呈現之理爲內在的存在之理，其所成就之科學爲生命科學。

三、建立生命法學的必要性

「扶老案」由司空見慣的「事件」通過司法程序成爲「案件」後，引來了法學界的熱議和近乎全社會的關注，就此大家展開「扶」與「不扶」的全民大討論。直至因「不扶」而至「河南老人淹死雨中」，以及「辱母案」「疫苗案」的發生，當事者、法律人和圍觀者的「良知」再次被叩問。

事件終將逝去，討論終將過去，憤然終將淡去，然而「維護社會正義、化解社會矛盾、解決社會關係參加者的法律問題」始終是法律的艱鉅任務和法律人的最終使命。作爲法律人，我們痛定思痛之後不得不捫心自問：法律怎麼了？我們怎麼辦？

我國具有中國特色的法律體系，經過集中地建設期，現已初具規模，基本做到了有法可依。如此短時間內完成如此巨大的工程實屬不易，倉促之間難免會因多個價值觀並存、多個假設的邏輯起點並存，而使部分法條和法律制度自相矛盾或者與現實相悖，例如：《中華人民共和國婚姻法》，整部法律均未對「夫妻」「家庭」「婚姻」「親屬」等關鍵概念給出明確定義，並且引「AA 制」財產觀入家庭財產制，時而以個人、時而以家庭作爲基本社會單元，導致界限不明、價值觀混亂（本文作者已就相關意見提出修法建議）。因此，總共五十一條的《婚姻法》，最高人民法院竟然用了三次共計八十二條的《司法解釋》來解釋，並且針對第二次的《司法解釋》又再出台了一份《補充規定》。即便如此，實踐中還是爭議頻頻，仍難將現實問題一網打盡。再比如，我們引進的起源於羅馬法的「時效」制度，學理上分爲取得實效和消滅時效，但其「取得時效」與中國「拾金不昧」的道德行爲相悖，「消滅時效」卻直接違反了「誠實信用原則」。

「不識廬山真面目，只緣身在此山中」，任何一個理論體系都將符合自洽性規律，無論其本身問題多麼嚴重，站在其中也無法查知，法律體系亦然。要扭轉日下之世風、扶正日益不古之人心，修正個別法律條文、調整一兩個法律原則，乃至編纂幾部法典已經難以奏效，應時代的呼喚，「生命法學」就此誕生。

（一）生命法學以生命科學爲基礎，以人爲本，足以用東方理性化除工具理性帶來的弊端，是修復現行法律存在問題的現實需要

1.站在生命法學角度來看，現有法律存在如下問題，亟待修正。

（1）不同民族、不同地域的價值觀，本應風過無痕，但是因以「完善法律」爲名的大量的法律移植，致

使大陸法系、英美法系等異族（不同民族的互稱，此處沒有褒貶色彩）法學所附帶的某些不良价值取向或與本土相悖的價值取向，通過綁架立法的形式，強制性地改變著本土價值觀。

例如在「分」的價值取向支配下，立、審、執各環節以及不同法律職業進行過分「專業化」細分，各部門都從自己角度看問題，以自己利益爲出發點，公、檢、法、司對同一個法律事件給出大相逕庭的判定，高法與高檢對同一個法條給出不同的司法解釋等現象偶有發生，使法律人內部產生分歧，很難堅守統一的價值取向。

再例如，傳統交往以熟人間爲多，我們非常重視情感而漠視證據的留存，加之法律人在《證據規則》的理解和適用上仁者見仁、智者見智，在舉證責任分配方面分歧極大，加之時效制度對不誠信行爲的助長，處理結果直接擾亂了原本和諧的人際關係，沖淡了情感，破壞了信任。

如此種種，以及上述婚姻法中的弊端等，都給原本平靜的家庭和社會帶來了太多的衝突和混亂。

（2）法律本身過度的邏輯化而帶來嚴重的蟲洞化，導致法律條文和法律程序越來越繁雜，多個不相兼容的邏輯起點並存，致使法律內部不統一、不協調，甚至部分條文與法律原則、法律精神相悖，如時效制度。

（3）忽略了對「奉獻行爲」的保護。不相信、不保護，甚至打擊奉獻和崇高之舉，如「扶老」被索賠案件、「救助」損失無人管等問題，導致社會關係參加者基於賠償的代價而不敢奉獻、不敢救助，使社會道德風氣呈嚴重下滑趨勢。

（4）放鬆了對「競技行爲」的規範。要麼因強調經濟增長而放鬆規範，甚至保護違法者的既得利益，使欺詐、詐騙等行爲肆意橫行，嚴重破壞了社會誠信度，喪失了法律的規範懲戒功能，如與金融相關的案件；要麼放鬆對執法者的規範，致使執法或因急功近利而刑訊逼供，或將個人的好惡和情緒化帶到執法中來，最終造成屈打成招的冤假錯案。

（5）因重「法」輕「律」，法律原則和法律精神被束之高閣，實踐中大家都尋找對自己有利的法條，導致判決雖不違法，卻與法律原則或法律精神相悖，缺乏對法律精神的敬畏，喪失了法律的威信，法律白條就此而生。

（6）法律專業的工具理性化，使法律遠離了情、理和習俗，甚至有部分法條雖然符合立法規則，但卻嚴重與人心、人性和社會現實脫節，與職能部門先前政策不一致，導致社會大眾無所適從。甚至與良知相悖，本應解決社會問題的法律，反而給法律人乃至整個社會帶來莫大的痛苦。

2.爲解決上述現實問題，適應時代的呼喚，生命法學應運而生。

「扶老案」「辱母案」「昆山殺人案」以及「法律白條」的出現，以及由此產生的爭議和帶來的社會問題，站在現有法學的角度來看，基本是頑疾，無藥可醫。然而站在「生命法學」的角度來看，依「三性」觀之，其根本原因首先是現有法律對於奉獻原則沒有給予相應的肯定、認可和充分的保護，即沒有有效的「揚善」，故英雄難誕生，東方文化難復興。其次是現有法律對競技原則沒有給予及時的規範，即沒有有效的「去惡」，故欺詐、侵權等「惡意」行爲氾濫。再有就是現有法律重「法」輕「律」，心不服，則法不能束，故無「律」法不自行，單純他律的法律條文，若沒有法律關係參加者的自律，則法律工作者的一切努力都將徒勞無功。

發現問題才能分析問題，進而解決問題。生命法學以生命科學爲學科基礎，站在人心、人性角度，以人爲本，以東方理性化除知性和工具理性帶來的傷害，賦予法律和法律人以強大的生命力，化解現有法律存在的問題，醫治由此給社會帶來的創傷，最終扶起道德人心。

（二）生命法學是進一步完善我國社會主義法律體系，實現「依法治國」的時代需要

1.生命法學將「情」「理」作爲法律的立法依據和維護对象，合理適用三性原則，引律入法，使法律體系更加完整。

2.生命法學將「規範指引社會關係參加者由他律回歸自律」作爲法學、法律精神和最終目標，進一步協調法律部門和部門法之間，法律條文、法律原則與法律精神之間內部協調、方向一致。

3.生命法學充分尊重和批判的繼承優秀習慣與習俗，認真對待法律移植，將膚淺、低位和本土不符的異族價值觀擋在域外。

4.生命法學將「方便群眾、有力工作、減少辦事環節」作爲職能部門程序追求的方向，以「解決社會問

題、化解社會矛盾」作爲法律人的價值取向，提倡以「鄉賢文化」爲標準建立「大法律人」文化，倡導和培養大法官、大檢察官、大律師等法律人，促進形成「大法律人」共同體，爲實現「依法治國」打下堅實的人才基礎。

（三）祇有充分保護奉獻原則以彰顯神性，並嚴格限制競技原則以化除獸性，唯此才能復興東方文化

長久觀之，若無法律的懲戒和良知的譴責，「無私」敵不過「自私」，「崇高」抵不住「誘惑」，一百個國學大師對社會的正向影響，也敵不過一個如「扶老案」的負向判例。

1.生命法學正視和完整的看待本性中的三性需求，接納和保護優秀的傳統文化，從立法層面保護扶弱濟困、慈悲濟世等的神性行爲，維護互惠互利、禮尚往來的人性行爲，限制弱肉強食、惡意競爭等的獸性行爲，以法律原則的形式加以固定，創造和保障了東方文化復興的法制環境。

2.生命法學以理性化除工具理性帶來的僵化，打破過度重視證據的刻板做法，靈活地適用證據分配規則，提高法律工作者的主觀能動性，讓法官不再受困於證據與事件之間、不再徘徊於程序與現實之間、不再糾結於法律與良知之間，以建立良好的執法環境。

3.生命法學運用生命科學，尊重經驗智慧與先驗智慧兩種智慧，正確對待東方與西方、唯物與唯心、傳統與現代，爲傳統文化發展營造寬鬆的文化環境。

4.生命法學尊重傳統法律的價值取向，有利於重建和恢復我們本有的道德體系，扶起被砍倒的道德人心，爲傳統文化營造良好的心理、心靈環境。

當年，我們爲了反帝反封建而步子邁得大了些，連同一些優秀的傳統文化也一起反掉了。現在，我們再以「生命法學」的形式，將我們「倒洗澡水一起倒掉的孩子」迎回來。故，生命法學是東方文化復興必要的前提條件。

（四）生命法學足以推動和實現人類命運共同體，實現世界大同

人類命運共同體，法律是軸線。習主席在達沃斯論壇上正式提出「構建人類命運共同體」的倡議，如何落地？法律將如何保駕護航？

1.生命法學以生命科學爲基點，將自然科學、社會科學有機統一，徹底溝通東西方文化。

2.生命法學以「和」爲最終價值取向，故生命法學所到之處必將無訟、無諍。

3.生命法學要求律、法一致，以律爲本，有利於推動建立全球統一的法學。不同國家、不同政體、不同區域、不同民族、不同膚色、不同經濟體以各自不同的法來表達相同的律，以生命法學下的法律來構建人類命運共同體，在「律」中實現世界大同。

（五）生命法學是補天之石，是「第二軸心時代」的支點和最佳路徑，是人類實現天人合一的法律之道

天人合一最先要在本體和主體層面實現，而非現象和客體層面。一個真正健康的人，必須身、心、性高度和諧。生命法學源於生命、回歸生命，以「自律」爲主導和方向，情、理、法高度一致，法律條文、法律原則、法律精神高度一致。如此，立法者不糾結、司法者不糾結、法律關係參加者不糾結。

1.生命法學引「理性」的「律」入「知性」的「法」，以律化法、以法表律，實現律、法合一。

2.生命法學打通、含攝「形而上」和「行而下」，超越二元，以「律」貫通世間法和出世間法，徹底解決出家和在家、修行和事功的糾結；以「律」貫通道統和學統，徹底化解「日益」和「日損」的衝突；以「律」貫通先驗智慧與經驗智慧，徹底結束「有爲」和「無爲」的對立；以他律方式引領規範社會關係參加者回歸自律，徹底結束「主體」和「客體」，「唯物」和「唯心」的口舌之爭。讓法律工作者和法律關係參加者，乃至全部社會關係參加者身心和諧，實現人的天人合一。

3.生命法學以「和」爲導向，使每個社會關係參加者在進入婚姻家庭、團體等社會單元時，都能自覺地以職業使命和無私奉獻爲價值取向，以實現個體與團體的天人合一。

4.生命法學以「三性」觀爲基礎，完善法律調整範圍和兼容性，正確對待和科學規制神性文化、人性文化和生物性文化，徹底化解不同文明、文化體系的衝突，促進現有文明、文化的迭代和更新，有利於統一的文明文化誕生，以實現文明文化的天人合一。

5.生命法學起點和最終歸宿都是生命，以生命科學爲基礎，促使人類自覺自願地認識生命、理解生命，進而尊重生命。在生命層面求同、在現象層面存異，彼此尊重、相互和諧，帶動整個人類和諧共生，與自然

環境和諧共處，實現生命的天人合一。

結語

生命法學是站在超二元的視角，第一次從生命的高度闡釋法律，從法律的角度揭示生命。生命法學「律」「法」並重，律裡求同、法上存異，兼顧學統與道統，是一門「中道法學」。生命法學是一門歸根、返本的學問。生命法學是生命科學體系中的一門法律實踐應用學。

特別聲明

生命法學源於中國古聖先賢相關主張的一個方面（如「子曰：『聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎！』」），隸屬於「生命科學」的一部分，非作者創作著作，可隨意拆解、轉發和闡揚。

特別倡議

第一，倡議讀者潛心將生命科學與自己的行業和職業相結合，像「生命法學」這樣，既能幫助讀者打破個人和行業的瓶頸，又能彌補各行各業中缺失已久的「道」，進而將生命科學發揚光大，再次開創百家爭鳴、百花齊放的新局面，以共同推進「第二軸心時代」的到來。

第二，國家新的立法和對現有法律的修改，都將通過全國人大的官方網站予以公佈，並徵求意見。倡議傳統文化的名家、大家，積極參與到國家立法中去，發出傳統文化的呼聲，力爭通過修法將優秀傳統文化的價值取向浸潤到具體的法條中去，爲傳統文化的復興和第二軸心時代的到來，營造良好的法制環境。

敬願

生命法學的提出和進一步推進，能爲第二軸心時代的到來保駕護航。願見者，人人都能成爲自己生命中的審判官。